UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 04050 4904

JOHN M. KELLY LIBRARY

Donated by
**The Redemptorists of**
**the Toronto Province**
from the Library Collection of
Holy Redeemer College, Windsor

University of
St. Michael's College, Toronto

Prov. Torontinae.

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR

TRANSFERRED

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

TRANSFERRED

BIBLIOTHECA
PROV. TORONTINAE
STUDENDATUS

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
Ontario Council of University Libraries and Member Libraries

http://www.archive.org/details/lacontemplationm00joreuoft

# LA CONTEMPLATION MYSTIQUE

LA VIE SPIRITUELLE

COLLECTION DOMINICAINE — 3

R. P. F.-D. JORET

DES FRÈRES PRÊCHEURS

# LA CONTEMPLATION MYSTIQUE

D'APRÈS

SAINT THOMAS D'AQUIN

BIBLIOTHECA PROV. TORONTINE STUDENDATUS TRANSFERRED

SOCIÉTÉ SAINT-AUGUSTIN, DESCLÉE, DE BROUWER & Cie

LILLE - BRUGES - BRUXELLES

1923

TRANSFERRED

HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR

Nous déclarons avoir examiné l'ouvrage du R. P. F.-D. Joret, O. P., intitulé : *La contemplation mystique d'après saint Thomas d'Aquin*, et le juger digne de l'impression.

Le Saulchoir, 7 mars 1922.

A. LEMONNYER, O. P.
Maître en théologie

Fr. R. BERNARD, O. P.
lecteur en théologie.

NIHIL OBSTAT :
R. LOUIS
Pr. prov.

IMPRIMATUR :
*Insulis die 30a Augusti*
G. DELBROUCQ
v. g.

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

# AVANT-PROPOS

Une claire définition sera la bienvenue au seuil de cette étude consacrée à la contemplation mystique.

On appelle *contemplation* le simple regard de l'intelligence fixé par l'amour sur la vérité divine. Et le qualificatif de *mystique*, (mystérieuse, cachée,) spécifie d'abord qu'il s'agit d'une contemplation donnée à l'âme suivant le bon plaisir du Saint-Esprit. Elle n'est pas le produit de notre activité, bien qu'elle soit d'ordinaire précédée d'ascèse et de méditation, et qu'on la reçoive normalement comme récompense de ses efforts. Mais elle dépend de l'initiative de Dieu ; et notre esprit s'y trouve passif, bien qu'il réagisse vitalement sous l'impulsion divine.

Mystérieuse et obscure dans son origine, cette contemplation l'est encore dans son objet. Les ombres de la foi demeurent. L'amour joue le rôle principal dans l'adhésion paisible de l'esprit à la vérité divine. Si des lumières véritables s'ajoutent ordinairement à l'amour, jamais pourtant l'âme n'arrive à une claire intuition de ce qu'elle voudrait surtout connaître, Dieu en lui-même. L'intuition la plus parfaite que l'on ait de son essence consiste à voir qu'elle dépasse tout ce que nous pouvons comprendre. C'est du moins une façon de discerner Dieu de tout le créé, de pressentir sa transcendance infinie. Un attrait puissant soulève l'âme,

une étreinte d'amour l'unit à Dieu et la fait jouir de sa bonté.

Gerson a défini la contemplation mystique : « Une connaissance expérimentale de Dieu goûtée dans l'étreinte de l'amour unitif [1]. »

Que l'on puisse étudier un tel état d'âme d'après saint Thomas d'Aquin, beaucoup s'en étonneront peut-être. Le docteur angélique est sans doute un grand philosophe et le prince des théologiens. Mais a-t-il traité de la mystique ? Allons plus loin. Celle-ci peut-elle faire l'objet d'une science spéculative ? Et saint Thomas ne l'a-t-il pas délaissée pour cela même ?

Saint Thomas s'est bien gardé de négliger la mystique. S'il n'entrait pas dans le plan de ses ouvrages de nous raconter tout au long ses expériences à la façon d'une sainte Thérèse, il a su, en homme averti, formuler les principes qui règlent ces matières.

Mais pour donner tout son sens au traité de la vie contemplative que l'on trouve à la fin de la seconde partie de la Somme, on doit connaître et se rappeler dans son ensemble l'enseignement qui précède sur l'être de Dieu, sa présence au plus intime de toute créature, l'efficacité de son action au fond des âmes, les dons du Saint-Esprit, etc. Il faut encore rapprocher ces principes des faits auxquels ils correspondent.

Nous nous sommes astreints à cette double besogne. Aux plus autorisés parmi les mystiques nous avons demandé la description de leurs expériences. L'œuvre de saint Thomas darcourue en toute son ampleur nous a fourni l'explication

---

1. Experimentalis cognitio habita de Deo per amoris unitivi complexum (*De mysticâ theologiâ speculativâ*, Consider. XXVIII).

théologique des phénomènes en question. De cette façon, l'enseignement du Docteur gagne en animation et en chaleur, mais surtout les confidences des mystiques sont contrôlées, et purifiées de certaines exagérations qui trompent facilement le lecteur non prévenu.

En particulier, on peut distinguer sans trop de peine les caractères essentiels de la contemplation et certains phénomènes extraordinaires qui l'accompagnent parfois, et même souvent, en certaines âmes. Faute de faire ce discernement on prend l'accessoire pour le principal, et on classe la contemplation mystique parmi les charismes qui sont indépendants de la perfection personnelle et ne doivent même pas être désirés. Quel dommage pour les âmes ainsi conduites, si cette contemplation est au contraire indispensable à la perfection surnaturelle et fait partie intégrante du développement de la vie chrétienne !

Les lecteurs de *la Vie spirituelle* retrouveront ici une série d'articles parus de 1919 à 1922. Mais ils s'apercevront, à la lecture des premiers chapitres surtout, que nous avons considérablement remanié cette étude. Nous avons précisé certains points, ajouté des développements nouveaux ; enfin nous avons fait tous nos efforts pour adapter au plus grand nombre d'âmes possible l'exposé d'une doctrine si bienfaisante.

---

# CHAPITRE PREMIER

## L'HOTE DIVIN

*Dulcis hospes animæ* (Liturgie).

L'idée la plus chère aux mystiques est bien celle de la présence de Dieu dans « le centre de leur âme », ou, comme ils disent encore, « au fond de leur cœur », « à la cime de leur esprit ».

« Des hommes peu instruits, raconte sainte Thérèse, me disaient qu'il n'est présent que par sa grâce, et je ne pouvais le croire, tant j'avais le sentiment qu'il était là lui-même. Je me trouvais donc assez en peine à ce sujet. Un grand théologien de l'Ordre du glorieux patriarche Dominique me tira d'incertitude : il me dit que Dieu est véritablement présent et m'expliqua comment il se communique à nous, ce qui me consola beaucoup [1]. »

Commençons par exposer progressivement cette vérité qui satisfit la célèbre mystique. A l'exemple du théologien qu'elle rencontra, nous n'avons qu'à reproduire la doctrine du Maître, saint Thomas d'Aquin.

On peut dès l'abord la résumer en quelques mots. 1° Dieu demeure en nous tous comme source immédiate de notre être. 2° Il réside plus particulièrement dans notre âme sanctifiée comme cause de la grâce. 3° D'autre part l'âme elle-même le rejoint et le possède, à titre d'ami, par le moyen de la charité qui donne prise sur lui. 4° Mais c'est au milieu des ténèbres

---

1. *Vie par elle-même*, ch. XVIII, fin. Nous avertissons une fois pour toutes que nous citons sainte Thérèse d'après la traduction des Carmélites, et saint Jean de la Croix, d'après celle de M. Hoornaert.

de la foi qu'elle embrasse son hôte divin. Telles sont les quatre propositions dont le développement forme ce chapitre. Elles constituent les premiers principes de la contemplation mystique, et nous le comprendrons mieux à mesure que nous avancerons.

## § I. — Dieu demeure en nous comme source immédiate de tout notre être.

On ignore pratiquement cette vérité de la présence de Dieu en toutes choses et particulièrement dans les âmes sanctifiées. On place Dieu bien loin en dehors de nous. Pour un peu on le reléguerait aux origines, dirigeant les premières évolutions du monde, créant encore chaque âme de nouveau-né. A l'heure de la mort pour chacun, au dernier jour de l'univers pour tous, il serait le grand Justicier qui se rapproche, afin que les comptes lui soient rendus. D'ici là, il resterait l'Être distant qui regarde de haut son œuvre et se contente d'intervenir parfois pour remettre l'ordre.

Et cependant que Dieu soit partout, au ciel, sur la terre et en tous lieux, l'enfant chrétien l'a appris dans son catéchisme ; et le psaume liturgique nous le fait chanter en des termes d'une magnifique poésie :

« Seigneur, où aller pour me dérober à ton esprit ?
Où fuir pour échapper à ton regard ?
Si je monte aux cieux, tu y es ;
Si je me couche dans le séjour des morts, te voilà !
Si je prends les ailes de l'aurore,
Et que j'aille habiter aux confins de la mer,
Là encore ta main me conduira
Et ta droite me saisira.
Et je dis : au moins les ténèbres me couvriront,
Et la nuit sera la seule lumière qui m'entoure :
Les ténèbres n'ont pas pour toi d'obscurité ;
Pour toi la nuit brille comme le jour,
Et les ténèbres comme la lumière.
C'est toi qui as formé mes reins
Et qui m'as tissé dans le sein de ma mère [1]. »

1. *Psalm.* 138.

Ici le psaume touche à la raison philosophique de cette présence de Dieu dans le monde entier et dans chacun de nous. Ne faut-il pas que l'ouvrier soit là où il agit ? Or Dieu, et Dieu seul, est par lui-même et immédiatement l'ouvrier créateur et conservateur de l'être en ses manifestations les plus diverses. Lui seul possède l'être en propre et dans sa source. Tout autre ne l'a que par un don de sa munificence. Partout donc où quelque chose est, il faut que Dieu soit, pour donner à cette chose d'exister telle qu'elle est. C'est lui qui porte le soleil et qui fait germer le grain de blé, c'est lui qui peint les couchants magnifiques et revêt de splendeur les lis des prairies, c'est lui qui compose les symphonies de la forêt et la mélodie du rossignol, c'est lui qui édifie les hautes montagnes, et qui modèle le corps humain. Et si toutes ces grandeurs de chair, comme dit Pascal, ne sont rien auprès de celles de l'esprit, c'est Dieu encore, l'unique penseur et l'artiste souverain dont les hommes reçoivent l'inspiration de tous leurs chefs-d'œuvre. « *Pater usque modo operatur.* Mon Père est toujours au travail », disait Jésus.

Mais gardons-nous de rapetisser Dieu à la mesure d'un maître humain qui tâche d'instruire un jeune disciple, ou d'un sculpteur qui se tient à proximité d'un bloc de marbre et à l'aide d'un instrument modifie superficiellement cette matière que l'on appellera son œuvre. Le professeur n'est capable de rien s'il ne rencontre une intelligence déjà constituée. Le sculpteur n'est cause que d'une simple transformation dans ce marbre qui était avant lui, qui à cette heure même se passe de lui pour être, et qui après lui continuera d'exister. L'action du Créateur est autrement profonde et durable. Rien de ce qui est ne lui échappe en quoi que ce soit. Aucun être, esprit pur, ou grain de sable, qui ne soit en tout lui-même, à tout moment, l'œuvre de Dieu. L'homme suppose pour agir les forces spirituelles et matérielles que lui prête la nature. Mais toutes les forces de la nature supposent Dieu. Imaginez qu'un seul instant elles soient abandonnées de lui, aussitôt ce serait le néant, comme c'est la nuit, du moment que le soleil cesse d'illuminer l'atmosphère [1].

1. I^a, qu. 8, a. 1 ; qu. 104, a. 1 ; *III Gent.* c. 65.

Dieu demeure donc à l'intime de toutes choses. Cette vérité n'est que l'envers de la preuve qui démontre son existence à titre de cause première. On redescend vers les effets, et l'on conclut que Dieu est en tous, toujours agissant.

Mais de quelle manière Dieu se trouve-t-il présent partout ? Prenons garde de nous laisser tromper par notre imagination. Saint Augustin lui-même nous raconte ainsi quelle fut son erreur au temps de sa jeunesse : « Mon Dieu, ô la vie de ma vie, je vous croyais grand, d'une grandeur répandue dans des espaces infinis et pénétrant la masse entière du monde de telle sorte que vous vous étendiez encore de toutes parts au-delà de cet univers, sans avoir ni bornes, ni limites ; et que la terre, le ciel, toutes choses créées étaient remplies de vous, se terminaient en vous qui n'aviez de terme nulle part. Car de même que cet air grossier qui environne le monde que nous habitons ne saurait empêcher la lumière du soleil de se frayer un passage à travers sa substance, non en la déchirant ou la divisant, mais en la pénétrant doucement et en la remplissant tout entière de ses clartés ; ainsi je me figurais que vous passiez non seulement à travers les substances de l'air et de l'eau, mais encore que pénétrant la terre dans sa masse et jusque dans ses parties les plus petites, partout invisible et présent, vous gouverniez, par cette union secrète et cette influence tant intérieure qu'extérieure, toutes les choses que vous avez créées.

« Telles étaient mes conjectures, parce qu'il m'était impossible d'imaginer autre chose ; mais j'étais dans une erreur complète ; car s'il en était ainsi, une plus grande partie de la terre contiendrait une partie plus grande de votre être, une plus petite en contiendrait une moindre, et toutes choses seraient remplies de vous de telle façon que le corps de l'éléphant contiendrait une plus grande partie de votre substance que le corps du passereau, parce qu'il est plus grand et occupe une place plus étendue ; et de même à proportion dans toutes les parties du monde, les unes en auraient plus, les autres moins, suivant leurs dimensions. Or cela n'est pas ainsi : mais, Seigneur, vous n'aviez point encore éclairé mes ténèbres [1]. »

1. *Confess.* l. VIII, ch. I.

En effet, cela n'est pas ainsi. « Il ne faut pas croire, dit saint Thomas, que Dieu soit partout en se divisant dans l'espace, de telle sorte qu'une partie de sa substance soit ici et une autre ailleurs, mais il est tout entier partout, car étant absolument simple il n'a point de parties... N'ayant pas d'étendue, il n'est point déterminé par la nécessité de sa nature à occuper un lieu quelconque, grand ou petit, comme s'il devait nécessairement être localisé quelque part, lui qui existait de toute éternité, lorsqu'il n'y avait encore aucun lieu. Mais grâce à l'infinité de sa puissance, il atteint tout ce qui est localisé, étant la cause universelle de l'être, comme on l'a dit. Ainsi donc il est tout entier partout où il se trouve, parce qu'il atteint toutes choses par sa force qui est très simple [1]. »

C'est bien de cette façon que saint Augustin l'avait compris plus tard. Toujours en quête d'une image cependant, il s'arrêtait à celle-ci : « Il faut plutôt concevoir l'omniprésence de Dieu comme on se représente une grande sagesse dans un homme, fût-il de petite taille [2]. »

Saint Thomas nous fournit une analogie plus saisissante. Dieu est en un sens l'âme du monde. De même en effet que notre âme est intimement présente à notre masse corporelle, toute dans le corps entier et toute en chacune de ses parties, de même Dieu existe tout entier dans l'immense univers, et tout en chacune de ses moindres parcelles [3].

Enfin, pour ne parler que de la présence divine en nous-mêmes, le Docteur angélique contresigne volontiers cette formule de saint Augustin : « Comme l'âme est la vie du corps, Dieu est la vie de l'âme. » Mais il fait remarquer soigneusement en quoi cette comparaison manque d'exactitude. L'âme vient s'unir au corps pour composer avec lui un tout substantiel dont elle est l'élément organisateur, l'idée directrice, la forme. Dieu, lui, n'entre en composition avec rien, pas même avec

---

1. III *Gent.* c. 68.

2. *Lib. de præsentiâ Dei*, seu Epist. ad Dardan. 187 (alias 57), cap. IV, n. 11.

3. « In homine invenitur quædam Dei imitatio... in quantum anima hominis est tota in toto corpore ejus et iterum tota in qualibet parte ipsius ; sicut Deus habet ad mundum. » (Ia, qu. 93, a. 3).

notre âme. Il est transcendant à la plus parfaite des créatures, sa nature s'épanouit absolument à part, dans un isolement splendide. Mais s'il ne fait partie de rien, il reste cause efficiente de tout. Et en cette qualité il est plus intime à chaque être que les éléments mêmes qui constituent celui-ci, car c'est lui qui immédiatement et sans cesse les produit. Il nous est plus présent que notre âme elle-même, car c'est lui en personne qui perpétuellement crée et entretient la vie de notre âme [1].

## § II. — Dieu réside surtout au principe de notre charité, et l'on attribue cette présence au Saint-Esprit par appropriation.

Bien que Dieu, infiniment simple et cause universelle, se trouve intime à toutes choses, nous pouvons dire cependant qu'il est plus présent à certaines créatures qu'à d'autres. Car si toutes tiennent de Lui et supposent ainsi son intervention continuelle, il y a pourtant des degrés dans cet emprunt à la similitude de l'être Divin. Dès lors si Dieu existe pareillement dans tous les êtres par son influence immédiate, il s'y rencontre cependant plus ou moins suivant le nombre et l'excellence des biens qui constituent le terme de cette action.

Ainsi, pour reprendre l'analogie déjà employée, notre âme, présente tout entière à tout notre corps et à chacune de ses parties qu'elle vivifie, se trouve pourtant d'une façon plus excellente dans notre tête où sont réunis tous les sens, si bien que *comparativement parlant* on pourrait dire que l'âme réside dans le cerveau, et qu'elle se contente de gouverner le reste du corps.

Ces expressions sont de saint Bernard qui expliquait ainsi le début de l'oraison dominicale : « Notre Père qui êtes aux Cieux [2]. »

---

1. « Deus est vita animæ per modum moventis, et non per modum formalis principii. » (*Qu. disp. de Caritate*, a. 1, ad 1). — « Non est tamen æstimandum quod sic sit in rebus quasi in rebus mixtus ; ostensum est enim quod neque materia neque forma est alicujus, sed est in operibus per modum causæ agentis. » (III *Gent.* c. 68, fin.).

2. S. Bernard., in Ps. *Qui habitat*, serm. I, n. 4.

En effet, c'est dans l'être des anges bienheureux, au Ciel en un mot, que l'action divine se fait le plus magnifique, s'exerce avec une munificence dont rien ailleurs ne peut donner une idée. A tel point que l'on peut dire : Dieu est là, les anges sont près de Lui. Et, *en comparaison*, à peine peut-on ajouter qu'il nous est présent à nous-mêmes.

Cependant si nous prenons encore les choses relativement, il existe un écart immense entre le juste dont la nature, les puissances, toute l'activité sont surélevées par la grâce, et le pécheur qui en est privé. On dit couramment que le pécheur vit loin de Dieu. Saint Augustin nous explique en parlant de lui-même de quelle région lointaine il s'agit : « J'étais loin dans la région de la dissemblance[1]. » « Les créatures sont éloignées de Dieu, dit saint Thomas, dans la mesure où leur être diffère du sien [2]. »

Par contre le juste entre très intimement dans la présence de Dieu du fait qu'il possède la grâce sanctifiante, car cette fois il se trouve comme recréé à un degré supérieur [3]. Désormais il participe réellement à l'être même de Dieu. Tout à l'heure il recevait son être naturel par un don de Dieu immédiatement agissant. Mais voici qu'en vertu d'un privilège absolument gratuit il communie à l'être divin lui-même en ce qu'il a de transcendant.

Dieu, quand il donne la grâce, est semblable non plus à l'artiste qui façonne une œuvre quelconque, ou au Maître qui instruit un disciple, mais au père qui engendre un fils en lui transmettant sa propre nature. L'enfant qui revient des fonts baptismaux a été régénéré, il est devenu « fils de Dieu ». « Ce n'est pas du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de

---

1. « Longe eram in regione dissimilitudinis. » (*Conf.*, l. VII, c. 10.) — ailleurs : « Ab eo (Deo) longe esse dicuntur qui peccando dissimillimi facti sunt. » (*De præsentia Dei*, cap. v., n. 17).

2. Iª, qu. 8, a. 1, ad 3.

3. Iª IIæ, qu. 110, a. 2, ad 3 ; *De caritate*, a. 1, ad 22 ; *De potentia*, qu. 3 a. 8, ad 3. Le renouvellement d'une âme par la grâce requiert l'action de Dieu autant qu'une création. Toutefois ce n'est pas une création proprement dite. La grâce est tirée de la puissance obédientielle de l'âme dont elle dépend. En ce sens-là l'essence de l'âme est cause matérielle de la grâce (*De Veritate*, qu. 27, a. 3 ; *de Virt. in com.*, a. 10, ad 13).

l'homme, mais de Dieu qu'il est né. » Ainsi parle saint Jean [1], écho fidèle des paroles de son divin Maître : « En vérité, disait Jésus, nul, s'il ne naît de nouveau, ne peut voir le royaume de Dieu. » Nicodème répondit : « Comment un homme, quand il est déjà vieux, peut-il naître ? Peut-il entrer une seconde fois dans le sein de sa mère et naître de nouveau ? » Jésus reprit : « En vérité, en vérité je te le dis, nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu. Car ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'esprit est esprit [2]. » La liturgie du Samedi Saint nous offre un magnifique commentaire de ce texte. En bénissant les eaux qui doivent servir au baptême, le prêtre dit ces prières : « Envoyez, Dieu tout puissant, l'Esprit d'adoption pour régénérer ces nouveaux peuples, que la fontaine baptismale va nous enfanter... Qu'il daigne, cet Esprit-Saint, féconder par l'impression secrète de sa divinité cette eau préparée pour la régénération des hommes, afin que cette divine fontaine ayant conçu la sanctification, on voie sortir de son sein très pur une race toute céleste, une créature renouvelée. »

Comment dès lors ne pas partager l'émotion de l'apôtre saint Jean : « Voyez donc quel amour Dieu nous a témoigné, que nous soyons appelés enfants de Dieu, et que nous le soyons en effet ! Mes bien aimés, nous sommes maintenant enfants de Dieu, et ce que nous serons un jour n'a pas encore été manifesté, mais nous savons qu'au temps de cette manifestation nous lui serons semblables parce que nous le verrons tel qu'il est [3]. » En attendant de nous conduire à cet âge adulte, la grâce « demeure en nous dès maintenant comme la semence de Dieu [4], » « elle nous donne part à la nature divine », proclame saint Pierre [5]. Et saint Thomas, malgré sa rigueur théologique, n'hésite pas à répéter cette affirmation : « La grâce n'est autre chose qu'une

---

1. *Joan.*, I, 12-13.
2. *Joan.*, III, 3-6.
3. I *Joan.*, III, 1-2.
4. ibid., 9.
5. II *Petr.*, I, 4.

participation à la nature divine qui surpasse tout autre nature.[1] » Ayons donc la sainte audace que le prêtre nous recommande chaque matin après la consécration de l'Eucharistie : *Præceptis salutaribus moniti et divina institutione formati, audemus dicere* : *Pater noster qui est in cœlis*... Osons dire : Notre Père qui êtes aux cieux.

Dieu est notre Père. Toutes les paternités d'ici-bas pâlissent près de la sienne. C'est par un acte transitoire que nos parents nous ont mis au monde. Les forces de la nature ont continué d'entretenir notre vie, indépendamment des auteurs de notre naissance. Nos parents meurent et nous vivons sans eux. Mais Dieu est comme une mère qui nous ayant conçus ne nous mettrait jamais au monde. Où trouverait-il un monde en dehors de son sein pour nous déposer ? Où trouverions-nous sans lui de quoi soutenir notre vie surnaturelle ? « Nul autre que Dieu seul ne peut produire la grâce [2]. Puisqu'il s'agit de faire participer à la nature divine, transcendante à toute nature créée, il est impossible qu'aucune créature puisse aboutir à un tel résultat. Dieu seul peut produire la déification, dit saint Thomas, comme le feu seul peut rendre un corps incandescent [3]. »

Ainsi, comme notre nature nous fait hommes et capables d'agir humainement, la grâce nous rend semblables à Dieu et nous met en mesure d'accomplir des opérations divines. Cependant, de même que la nature n'est pas le principe immédiat de notre activité humaine, mais que des facultés en émanent et diversifient son action ; de même, dans l'ordre supérieur, la grâce, qui s'adapte à la nature et en fait l'office, n'est qu'un principe *radical* d'action divine. Des vertus nous sont données avec elle, qui la prolongent en divinisant nos facultés.

C'est d'abord la foi, accordée à notre intelligence pour lui permettre de penser comme notre Père et de lier conversation avec lui. Elle nous rend dociles à l'enseignement que les messagers de Dieu et particulièrement son Fils unique, devenu notre frère, nous ont donné sur sa vie intime. Cette initiation nous

1. Iª IIæ, qu. 112, a. 1.
2. IIIª, qu. 62, a.1.
3. Iª IIæ, qu. 112, a. 1.

permet déjà d'entrevoir quelque chose de ses secrets. Un jour nous verrons clairement. Dans notre intelligence la vision face à face de notre Père remplacera la foi. Fils de Dieu, nous serons parvenus à l'âge adulte.

D'ici là, la vertu d'espérance nous vient en aide. C'est l'im perfection de la foi qui la rend nécessaire. Son rôle est de nous conduire jusqu'à la prise de possession de notre bien suprême. Afin d'exciter en nous le désir d'y parvenir, pour nous donner la ferme confiance de réussir grâce à la toute-puissance que Dieu met à notre disposition, la vertu d'espérance est greffée sur notre volonté comme un principe actif qui saisit le divin secours tendu vers nous. Quand nous serons arrivés au terme, l'espérance n'aura plus de raison d'être.

Alors dans notre volonté régnera seule la grande vertu de charité dont nous jouissons dès maintenant et qui fait de nous les amis de Dieu [1]. Une amitié avec Dieu, telle est véritablement la charité, qui renforce notre puissance d'amour au point de nous donner de la bienveillance pour Dieu comme pour un autre nous-même, de nous rendre heureux à la vue de sa perfection accomplie, de désirer par dessus tout que sa gloire soit reconnue dans le monde. « Notre Père qui êtes aux cieux, que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel. » Aimer Dieu de la sorte, comme il s'aime lui-même, n'est-ce pas stupéfiant que nous puissions y parvenir ! Assurément. Aussi bien Pierre Lombard enseignait-il que seul l'Esprit-Saint en personne peut produire en nous un tel acte d'amour. C'est Lui, disait le Maître des sentences, qui actionne directement notre volonté sans l'intermédiaire d'une vertu infuse semblable à celles qui produisent les actes de foi et d'espérance.

« Il parlait ainsi, remarque saint Thomas, à cause de l'excellence de la charité. Mais à bien réfléchir, une telle conception irait plutôt à la diminuer. En effet il est inadmissible que l'âme humaine dans son mouvement de charité soit tellement passive sous l'impulsion du Saint-Esprit qu'elle n'exerce aucune activité personnelle, tel un corps qui subit une poussée extérieure. C'est

1. IIa IIae, qu. 23, a. 1.

contraire à la nature même de l'acte volontaire dont le principe doit être intérieur. Il s'ensuivrait alors que l'amour ne serait pas volontaire, ce qui impliquerait une contradiction, puisque l'amour est essentiellement un acte de volonté.

« On ne peut même pas dire que l'Esprit-Saint se sert de la volonté comme d'un instrument pour accomplir l'acte de charité. Car si une œuvre peut vraiment sortir d'un instrument, celui-ci pourtant n'est pas maître de la produire à son gré. Dans ces conditions encore l'acte ne serait pas volontaire, ni méritoire par conséquent.

« Il faut donc que la volonté soit mue par l'Esprit Saint, dans la production de son acte d'amour, de telle sorte qu'elle n'en demeure pas moins elle-même cause efficiente.

« Mais d'autre part une faculté n'accomplit parfaitement son acte que si une aptitude formelle l'y prédispose, et le lui rend comme naturel. Aussi Dieu dont la Providence gouverne tous les êtres, a mis dans chacun d'eux des aptitudes positives pour les conduire vers les fins qu'il leur a assignées. « Il dispose tout avec suavité, » dit à bon droit le Livre de la Sagesse.

« Dans le cas présent cette aptitude doit être surnaturelle, car l'acte de charité dépasse manifestement les ressources de la volonté laissée à elle-même. Si donc une aptitude supérieure ne venait s'ajouter à notre puissance naturelle pour la porter à la dilection que Dieu nous demande, celle-ci serait plus imparfaite que notre affection naturelle, et que les actes des autres vertus ; elle ne serait ni facile, ni agréable. Or on peut constater que c'est le contraire. Nulle vertu n'a autant de propension à à agir que la charité, nulle autre n'opère avec tant de jouissance. Par conséquent ici plus que jamais doit exister une aptitude surnaturelle qui incline notre volonté à l'acte d'amour et le lui rende facile et agréable. [1] »

Remarquons en passant la belle santé intellectuelle de saint Thomas ; nous avons là un guide prudent et sûr pour nous éclairer sur les voies mystiques. Il n'est pas homme à se laisser duper. Que l'Esprit-Saint lui-même aime Dieu au fond de notre

---

1. IIa IIæ, qu. 23 a. 2.

âme, autrement dit que nous aimions Dieu avec le cœur même de Dieu, quel honneur pour nous ! — Mais non, dit le saint docteur, ne voyez-vous pas que nous y perdrions plutôt ! Notre amour ne serait ni volontaire ni méritoire.

Cependant il ne faut pas conclure du tout que dans la conception de saint Thomas on exclue le Saint-Esprit. Si les exigences de l'acte humain nous obligent à reconnaître dans l'âme l'existence d'une vertu créée, celle-ci d'autre part ne peut se passer de son auteur, l'Amour incréé. Elle a besoin qu'il soit là, avec elle et en même temps qu'elle, pour lui donner la vie. C'est bien ce que note saint Thomas, après avoir réfuté la théorie de Pierre Lombard [1].

De même que là où est l'être, participation de Dieu, doit se rencontrer Dieu lui-même, ainsi, toutes proportions gardées, dans l'âme où vit la charité, « participation de la charité infinie personnifiée dans l'Esprit-Saint [2], » il faut que l'Esprit-Saint soit aussi en personne.

Nous avons dit : « toutes proportions gardées ». Serait-ce que la présence divine est moins exigée pour la grâce que pour l'être ? — Certes non. La grâce est de l'être au suprême degré, de l'être divin, comme nous l'avons vu. La réserve s'applique seulement au fait d'attribuer cette œuvre, et partant cette présence, à la troisième personne de la Trinité.

Pourquoi les lui approprier ?

En le faisant nous nous conformons au langage de toute la Tradition chrétienne depuis saint Paul écrivant aux Romains : « La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné [3] », jusqu'au Curé d'Ars disant dans ses catéchismes : « Comme une belle colombe blanche qui sort du milieu des eaux et vient secouer ses ailes sur la terre, l'Esprit-Saint sort de l'océan infini des perfections divines et vient battre des ailes sur les âmes pures, pour distiller en elles le baume de

1. «.....Nec tamen per hoc excluditur quin Spiritus Sanctus, qui est caritas increata, sit in homine caritatem creatam habente, movens animam ad actum dilectionis, sicut Deus movet omnia ad suas actiones, ad quas tamen inclinantur ex propriis formis.» (*Qu. disp. de Caritate*, a. 1).

2. IIª IIæ, qu. 24, a. 7

3. *Rom.* V, 5.

l'amour... L'Esprit-Saint repose dans les âmes justes comme la colombe dans son nid. Il couve les bons désirs dans une âme pure, comme la colombe couve ses petits. »

Il est vrai qu'en Dieu tout est commun au Père, au Fils et à l'Esprit : la nature, les perfections, les œuvres, tout. Ils ont une seule et même essence divine, ils possèdent ensemble et également l'Éternité, l'Intelligence infinie, la Bonté sans borne, la Toute-Puissance. Ils créent et gouvernent le monde dans la solidarité la plus parfaite que l'on puisse rêver. Aucune distinction entre eux que par ces relations de Paternité, de Filiation, d'Amour réciproque qui les mettent face à face. Cette distinction qui constitue les trois personnes ne se manifeste au dehors que dans un cas, lorsque le Fils remplit une fonction *personnelle* en prenant à son compte la nature humaine de Jésus. Mais hormis ce cas unique tout est commun aux trois personnes divines dans leurs œuvres extérieures, quelles qu'elles soient, car c'est par leur nature commune qu'elles les accomplissent. D'un geste unanime, elles produisent et entretiennent la charité dans notre âme.

Et pourtant il convient d'attribuer cette œuvre à l'Esprit-Saint. Notre connaissance des trois personnes divines est si pauvre, leurs caractères distinctifs échappent à peu près totalement à notre intelligence : c'est le mystère de la vie divine absolument incompréhensible tant que nous cheminons loin du ciel. Les perfections de l'unique nature sont plus à notre portée ; à l'aide des choses créées qui nous entourent, nous nous élevons par degrés à la cause première qui a imprimé en elles son image. Mais arrivés à ces hauteurs, qui nous empêche de tenter un nouvel et suprême effort pour pénétrer quelque chose de la Trinité même ? Nous pouvons bien utiliser les perfections essentielles de la nature divine qui offrent une ressemblance avec le caractère distinctif de chaque Personne, pour nous aider à définir la physionomie de celle-ci. Alors le plus élevé des mystères que nous croyons et dont nous vivons, prend dans notre faible esprit une réelle consistance, et cela pour notre plus grand bien [1]. Nous disons du Père, de cette personne qui ne procède

1. Ia, qu. 39, a. 7.

d'aucune autre et de qui émane l'être divin, qu'il est la Toute Puissance créatrice. Au Fils que le Père engendre par une conception intellectuelle et qui fait face à son Père comme son Verbe et son image parfaite, nous attribuons justement la Sagesse et la Beauté essentielles. Quant au Saint-Esprit, terme subsistant de leur mutuelle dilection, n'est-il pas tout indiqué de lui approprier l'Amour divin et toutes les œuvres opérées par la divine Bonté [1] ?

Alors dans notre âme où Dieu réside, où les trois Personnes existent, vivant leur ineffable vie, procédant l'une de l'autre mystérieusement, il est tout naturel que l'on attribue au Saint-Esprit, dont la personnalité s'effectue par une aspiration d'amour, notre amour surnaturel qui en est le reflet.

Voilà, pour saint Thomas, dans quel sens notre charité dérive spécialement du Saint-Esprit [2].

Ceci soit dit une fois pour toutes, au cours de ces études. Que nous parlions de l'habitation du Saint-Esprit en notre âme, ou des dons du Saint-Esprit, ou de l'instinct du Saint-Esprit, toujours ce sera par appropriation.

Et maintenant, si nous faisons une pause ici pour revenir par la pensée sur le chemin parcouru, nous comprendrons dans quelle intimité profonde Dieu est uni à l'âme juste. Cela ne peut mieux s'exprimer que par le mot de saint Paul modifié légèrement : « Je vis, non plus moi, mais Dieu en moi. » Cependant il semble bien que nous n'ayons expliqué encore qu'un aspect de cette vérité si consolante.

### § III. — La Sainte Trinité habite vraiment en nous parce qu'elle est l'objet même que notre charité atteint immédiatement et embrasse dans son élan d'amour.

Nécessairement présent à l'intime de tout être pour le soutenir, et présent d'autant mieux que l'être est plus parfait et

1. Ia, qu. 39, a. 8, secundum vero tertiam...

2. I Sent., dist. 17, qu. 1, a. 1. « Efficienter est a tota Trinitate, sed exemplariter manat ab amore qui est Spiritus sanctus. »

dès lors réclame davantage l'intervention créatrice, Dieu vit au centre de l'âme sanctifiée afin d'y conserver sans cesse et d'appliquer à l'action cet être créé de valeur incomparable qui s'appelle la charité. Mais ce n'est encore qu'un degré supérieur de la présence divine commune à toute créature. Or l'existence de Dieu dans les justes est d'une espèce différente, d'une nature spéciale. Tant d'affirmations de l'Écriture et de la Tradition chrétienne sur l'habitation de la Trinité dans les âmes saintes seraient inexplicables autrement.

C'est pourquoi nous refusons d'adopter l'opinion de certains auteurs qui se sont bornés à exposer la doctrine contenue dans nos précédents paragraphes, et n'ont rien osé admettre de plus. Saint Thomas n'était pas si timide. Qu'on en juge par les paroles où il commente le mot de l'Apôtre : *Vous êtes les temples du Dieu vivant.* « Bien que Dieu *soit en toutes choses* par sa présence, sa puissance et son essence, Il n'*habite* point partout, mais *seulement dans les saints* par sa grâce. En voici la raison. Dieu est dans toutes choses par son action, en tant qu'Il s'unit aux créatures pour leur donner et leur conserver l'être. Mais il n'y a que les saints qui par leur opération, c'est-à-dire par la connaissance et l'amour, peuvent atteindre Dieu et le contenir en quelque sorte en eux. Car celui qui connaît et qui aime possède en lui-même l'objet connu et aimé [1]. » Dans une page analogue, le Docteur angélique ajoute une réflexion qui complète sa pensée : « Dieu habite comme dans une demeure familiale chez les saints dont l'esprit est capable de le posséder par la connaissance et l'amour. Même s'ils ne le connaissent pas et ne l'aiment pas d'une manière actuelle, Dieu habite en eux, pourvu qu'ils aient par le moyen de la grâce, la vertu de foi et de charité. Tels sont les enfants baptisés. Par contre une connaissance qui n'est pas accompagnée de la dilection ne suffit pas pour établir l'habitation de Dieu dans l'âme, comme l'indique ce passage de la première Épître de saint Jean (IV, 16) : *Celui qui demeure dans la charité* (celui-là et pas un autre) *demeure en Dieu et Dieu en lui.* Aussi beaucoup connaissent

1. *In II Cor.*, VI, 16, lect. 3

Dieu soit par connaissance naturelle, soit par la foi informe, en qui cependant l'Esprit de Dieu n'habite pas [1]. Mais avec le don de la grâce sanctifiante le juste reçoit du même coup l'Esprit-Saint qui vient habiter en lui. L'Esprit-Saint lui-même est donné et envoyé [2]. »

Il est donné et envoyé, c'est-à-dire que nous ne l'atteignons pas seulement de cette façon idéale et affective qui nous rend présents en quelque manière tous les êtres que nous connaissons et aimons. Nous jouissons réellement de sa personne, grâce à cette vertu de charité qui nous donne prise sur lui. D'une part donc le Saint-Esprit met en nous la charité, et d'autre part notre volonté, surnaturalisée par ce don, devient capable de le rejoindre, entre en possession de l'Esprit-Saint lui-même, jouit de lui substantiellement. Ainsi devrait se paraphraser, d'après la doctrine de saint Thomas, le fameux texte de l'Apôtre : « *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis* [3]. » Le Saint-Esprit déjà présent à titre de cause efficiente, le devient donc à un nouveau titre, en qualité de personne connue, aimée, possédée. Il est désormais notre hôte. C'est un nouveau mode de présence, spécifiquement distinct du premier.

Signalons-en un troisième avec lequel il ne faut pas le confondre, car il ne lui ressemble ni de près ni de loin. Ce fut l'erreur de Petau d'avoir voulu retrouver dans les relations du Saint-Esprit avec l'âme du juste une union personnelle analogue à celle qui règne entre le Verbe et la nature humaine par lui assumée [4]. Voici en quels termes saint Thomas montre que ce troisième mode de présence divine est irréductible aux deux autres. « La créature est unie à Dieu de trois façons, dit-il, et d'abord en vertu de la ressemblance divine qu'elle porte en

---

1. *In I Cor.*, III, 16, lect. 3.

2. Ia, qu. 43, a. 3. « In ipso dono gratiæ gratum facientis, Spiritus Sanctus habetur et inhabitat hominem. Unde ipsemet Spiritus Sanctus datur et mittitur. »

3. Ia, qu. 43, a. 3, obj. 1a et 2a, et resp.

4. Petavius, *de Theologicis Dogmaticis*, t. 3, de Trinitate, lib. VIII, c. VI, n. 3 et 8. — Pour la réfutation de cette doctrine, voir le beau livre du P. Froget, O. P., *De l'habitation du Saint-Esprit dans l'âme des justes*, ch. V et VI.

elle. Cette ressemblance ne peut exister que par l'intervention de la puissance de Dieu, et donc par sa présence essentielle. Tel est le premier mode d'union à Dieu, réalisé pareillement *chez tous les êtres créés.* — En voici un second. Au lieu de ne recevoir de Dieu qu'une simple similitude, *c'est lui-même dans sa propre substance que la créature atteint par son opération.* Le cas se réalise quand une âme adhère par la foi à la Vérité première, et par la charité à la Bonté souveraine. *Dieu n'est ainsi présent que chez les saints* en vertu de la grâce. — Enfin la créature rejoint Dieu non seulement par un acte de connaissance et d'amour, mais par son être même, en formant avec lui une seule personne. A cette union la créature n'a été élevée qu'*une fois*, dans le Christ, et c'est le troisième mode [1]. » Le Verbe divin a pris à son compte personnel la nature humaine de Jésus, de telle sorte que celle-ci ne s'appartient pas. Le Verbe est responsable de ses actes. Elle n'a d'autre *moi* que le sien. C'est le Verbe lui-même qui dit : « *Je* suis né de Marie et je meurs sur la croix », tout aussi bien qu'il prononce : « *Je* suis dans le sein du Père éternellement, et je gouverne avec lui et l'Esprit-Saint la création entière. » Dans les deux autres modes de présence divine il y a toujours au contraire distinction de personnes, soit entre Dieu et l'être quelconque que Dieu produit, soit entre le juste et Dieu que le juste atteint par son opération.

Il faut d'ailleurs noter soigneusement que ces modes divers, très réels à les envisager du côté de la créature, ne changent rien en Dieu. Si la créature est unie à Dieu d'une façon plus intime, ce n'est pas en vertu d'une modification divine. Seule la créature a changé. Quelque chose de nouveau a été produit en elle et l'a rapportée à Dieu d'une manière spéciale. Ainsi par la création des êtres, le Dieu immuable a été appelé dans le temps le Maître du monde. Ainsi par la vertu de la grâce qui surnaturalise l'homme, celui-ci n'a plus seulement avec Dieu un rapport d'effet à cause, mais de possesseur à objet possédé [2].

1. *I Sent.* dist. 37, qu. 1, a. 2.
2. Ia, qu. 43, a. 2, ad 2.

En vérité l'on peut dire maintenant qu'il possède en soi la Trinité sainte, Père, Fils et Esprit. Le Saint-Esprit d'abord lui est envoyé par le Père et le Fils, car procédant toujours de ces deux personnes, il entre comme donné par elles. Le Fils aussi lui est envoyé par le Père, et cette mission est le résultat de l'acte même par lequel le Père engendre sans cesse le Fils. Enfin le Père, inséparable du Fils et du Saint-Esprit, vient de lui-même en l'âme sanctifiée. Toute la Trinité est là, établie à demeure chez ce juste qui jouit de sa présence.

On voudrait plus d'explication sur cette vérité si douce à méditer. On cherche à savoir de façon plus précise en quoi cette habitation consiste.

Nous répondons : Comment connaissez-vous l'essence de ce qui est en train de devenir, et qui n'est pas encore définitivement formé ? Quelle est la nature de cette petite graine que vous jetez en terre ? Vous ne pouvez la définir que par l'être achevé qui doit se trouver au terme, par l'arbre qui nous apparaîtra un jour. Or la grâce est en vérité la semence de la gloire. Si la grâce n'est pas actuellement égale à la béatitude céleste, dit saint Thomas, elle la vaut du moins, et elle l'inaugure déjà [1].

Ce que nous sommes n'apparaît pas encore [2]. Mais un jour sera révélée cette gloire qui est en nous [3].

Or la gloire future, c'est la présence réelle de Dieu dans l'âme des justes en tant qu'objet *immédiat* de leur connaissance et de leur amour. Ce n'est pas une idée de Dieu, son image reflétée dans les créatures, ni même un rayon venu directement de la divinité que le bienheureux possède dans son intelligence ; ce n'est pas vers un être lointain et inaccessible que tend son désir. Le bienheureux *atteint la substance divine* elle-même, sans aucun intermédiaire, et il en jouit ineffablement. Il est

1. Gratia Christi quam in præsenti habemus, etsi non sit æqualis gloriæ in actu, est tamen æqualis in virtute ; sicut et semen arboris in quo est virtus ad totum arborem (Ia IIæ, qu. 114, a. 3, ad 3). Gratia et gloria ad idem genus referuntur quia gratia nihil aliud est quam quædam inchoatio gloriæ in nobis (IIa IIæ, qu. 24, a. 3, ad 2).

2. *I Joan.*, III, 2.

3. *Rom.*, VIII, 18.

tout pénétré de la Trinité sainte, comme la petite éponge imbibée des eaux de l'océan.

Alors se réalise pleinement le vœu suprême du Christ en sa dernière prière : « Que tous ils soient un, comme vous, mon Père, vous êtes en moi et moi en vous, que tous ils soient un en nous, afin que le monde croie que vous m'avez envoyé. Et je leur ai donné la gloire que vous m'avez donnée, afin qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux, et vous en moi ; afin qu'ils soient parfaitement un et que le monde connaisse que vous m'avez envoyé, et que vous les avez aimés comme vous m'avez aimé [1]. »

N'est-ce pas pour ses fidèles demeurant ici-bas que Jésus priait ainsi ? Oui, et de fait nous n'avons qu'à tirer la conclusion des principes énoncés tout à l'heure. Si le bienheureux possède Dieu Lui-même, il en doit être ainsi de ce bienheureux en puissance qu'est le juste d'ici-bas.

Sans doute cette prise de possession s'accomplit dans le mystère jusqu'au jour de « la révélation » où la claire vision remplacera la foi. Mais si de ce point de vue on constate une différence essentielle entre la vie future et le temps de l'épreuve, du moins la charité est dès maintenant ce qu'elle sera toujours ; elle grandira, s'avivera à la vue du bien suprême, mais sa nature ne changera pas. *Caritas nunquam excidit* [2]. Donc, dès ici-bas, grâce à la charité, nous jouissons de Dieu substantiellement présent dans notre âme [3].

C'est d'ailleurs la conclusion à laquelle arrive comme d'instinct toute âme aimante. Sachant d'une part que la charité est essentiellement une amitié entre Dieu et nous, et d'autre part que l'amour tend par tout lui-même à réaliser l'union de ceux qui s'aiment, elle en induit que Dieu doit être là, présent, au terme de notre acte d'amour. Dans les amitiés humaines mille obstacles s'élèvent pour empêcher l'union réelle que l'on convoite. Aucun ne compte pour Dieu, pour Celui qui se

---

1. *Joan.*, XVII, 20-23.

2. *I Cor.*, XIII, 8.

3. IIa IIæ, qu. 23, a. 6 ; qu. 27, a. 4.

trouve déjà en qualité de Cause première à l'intime de notre être. Il s'y rend donc présent à un nouveau titre, incomparablement supérieur au premier. Il s'unit immédiatement à nous en qualité d'ami.

« Il s'y rend présent, il s'unit à nous », avons-nous dit. Mais il faut corriger ce que ces expressions ont d'impropre, car nous le répétons, Dieu ne change pas. C'est nous qui sommes modifiés et qui entrons en communication immédiate avec Lui, par cette vertu de charité qui, une fois reçue en notre volonté et la surélevant, nous donne prise sur Lui.

Dans l'homme à qui la grâce et la charité font défaut, Dieu ne cesse pas d'être présent substantiellement. Il faut bien qu'il soit là toujours pour soutenir l'être de sa créature. Ne nions pas cette vérité *métaphysique* qui fut établie dès le début de ce chapitre.

Mais du côté où la *psychologie* humaine déploie ses facultés, c'est comme si Dieu n'y était pas. Il échappe absolument au contact de l'homme pécheur. C'est à tel point que le plus grand philosophe qui disserte sur le Créateur et admire ses œuvres à travers le monde, ou le théologien le plus éminent qui réfléchit sur le dogme de la Trinité, ne peuvent, s'ils sont privés de la grâce, atteindre Dieu en Lui-même, malgré tous les efforts de leur génie.

En regard de ce philosophe et de ce théologien, placez le petit enfant qu'on rapporte des fonts baptismaux. Il possède, lui, dans son âme inconsciente, la Trinité Sainte, Père, Fils et Esprit. Saint Thomas l'affirme dans un texte que nous avons cité tout à l'heure. Et de fait, cet enfant est dès maintenant doué de la vertu de charité, qui ne s'acquiert pas par l'effort humain, mais que Dieu seul peut produire et qu'Il accorde même aux nouveaux-nés par le sacrement de baptême. Cette vertu renforce d'ores et déjà la vigueur potentielle de la volonté encore endormie, et par conséquent Dieu est là, à l'intime de cette âme d'enfant, non seulement pour maintenir dans l'être, ainsi que tout le reste, cette vertu qui est de l'être, et du meilleur, mais aussi pour la spécifier. Il la fait apte à aimer divinement, et lui-même se tient prêt à être rejoint immédiatement,

le jour où le sens religieux de l'enfant s'éveillera. Dieu est présent en qualité d'objet aimé.

A plus forte raison demeure-t-Il à ce titre-là dans les âmes qui ont déjà épanoui en acte leur puissance de charité, et par un élan d'amour ont comme embrassé leur Dieu. Il y demeure même en dehors de ces instants passagers où elles peuvent se recueillir et vivre avec lui consciemment.

Bref, Dieu est l'hôte perpétuel de toute âme en état de grâce, — *dulcis hospes animae*, suivant l'expression de la Sainte Église.

Nous comprenons dès lors ces paroles de saint Jean : « Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu demeure en lui [1] » ; nous saisissons toute la portée des promesses de Jésus quand Il disait en son discours d'adieu : « Si quelqu'un m'aime, mon Père l'aimera et nous viendrons en lui et nous ferons en lui notre séjour [2] » ; nous apprécions à leur valeur tant de passages des lettres de saint Paul à ses communautés, qui se résument tous en celui-ci : « Vous êtes le temple de Dieu et le Saint-Esprit habite en vous [3]. »

De là vient ce nom de Théophore, « porte-Dieu », qu'aimaient à se donner les chrétiens des premiers siècles. — Quel est ce Théophore ? disait le juge à saint Ignace martyr. — C'est celui qui porte Jésus-Christ dans son cœur. — Alors tu portes Jésus-Christ ? — Sans aucun doute, car il est écrit : Je ferai en eux ma demeure. » Saint Andronicus répondait pareillement : « J'ai le Christ en moi. » Et sainte Lucie : « Ceux qui vivent chastement et pieusement sont les temples de l'Esprit-Saint. »

Mais, il faut le reconnaître, dans ce temple qu'elle remplit de sa présence la Sainte Trinité reste toujours cachée. Non seulement les impies, mais ceux-là même qui possèdent Dieu ne le voient pas. Et c'est le côté négatif de son habitation en nous, sur lequel il faut insister maintenant.

---

1. *I Joan.*, IV, 6
2. *Joan.*, XIV, 23.
3. *I Cor.*, III, 16.

## § IV. — Pour nous, tant que nous vivons ici-bas, l'Hôte divin demeure enveloppé de ténèbres.

Saint Thomas disait : « Dieu habite dans les justes, comme le connu est dans le connaissant, comme l'aimé est dans l'aimant. » Nous n'avons appuyé que sur le second aspect. Mais le premier s'y ramène. On pourra s'en rendre compte plus tard quand nous décrirons longuement cette sorte d'expérience de Dieu que nous fait goûter le don de sagesse sous l'influence de la vertu de charité. En attendant, plusieurs notions restent à élucider, et il convient de procéder avec ordre.

Commençons par bien comprendre dès maintenant que la vertu de foi ne peut par elle-même nous rendre Dieu présent. Tant que nous vivons ici-bas, l'Hôte divin demeure nécessairement voilé pour notre intelligence.

Serait-ce donc que Dieu se cache pour nous mettre à l'épreuve ? Non. Seulement il est tel, et nous sommes ainsi faits, que Lui, l'Infini, Lui, absolument dégagé de toute matière, Lui, dont toute l'essence est d'exister en soi-même, ne peut pas être perçu par nous, esprits bornés, doublement bornés par nos sens qui ne nous mettent en relation qu'avec les choses matérielles, et par les limites inhérentes à toute intelligence créée, nécessairement incapable d'atteindre à l'Être subsistant. Dieu seul est à niveau de Lui-même et capable de se comprendre. Pour nous, et à cause de nous, il est nécessairement le Dieu caché, mystérieux, bien que tout proche.

Saint Paul le disait dans son discours aux Grecs à l'Aréopage. Leur ayant parlé de ce Dieu inconnu « qui a fait le monde et tout ce qui s'y trouve..., qui donne à tous la vie, le souffle et toute chose », il ajoutait, montrant plus spécialement l'action de Dieu dans le gouvernement des hommes : « Il a fait que tous les peuples, sortis d'un seul homme, habitassent sur toute la surface de la terre, ayant déterminé la durée de leur époque et les frontières de leur demeure. » Et quel est le but de ce gouvernement si universel à la fois et si intime ? « Pour que les hommes cherchent Dieu et qu'ils s'efforcent de le trou-

ver en tâtonnant, bien qu'Il ne soit pas loin de chacun de nous, car en Lui nous avons la vie, le mouvement, l'être. »

Oui, Dieu est aussi proche que possible de chacun de nous. Nous l'atteignons même et le possédons par la charité. Mais c'est toujours à tâtons. Pour entrer avec lui en rapport de vision, il nous manque la vigueur intellectuelle. Est-ce à dire qu'il suffirait d'exercer, de pousser à la limite la force de notre esprit ? Non. Ce qu'il faudrait dans notre intelligence, c'est un surcroît d'énergie d'ordre supérieur, disons le mot, d'ordre proprement divin, analogue à celui que Dieu accorde à notre volonté par la charité. Ce surcroît divin auquel nous n'avons absolument aucun droit, Dieu nous l'a cependant promis pour la vie future, en récompense des efforts accomplis ici-bas. Grâce à la *lumière de gloire*, notre intelligence entrera en possession de Dieu, et ainsi se trouvera à jamais fondée notre béatitude.

Mais d'ici là, tant que nous sommes sur la terre, ce serait chimère d'y compter. Néanmoins saint Thomas reconnaît des exceptions à cette loi universelle. Il les admet sur l'affirmation de l'Écriture et parce qu'il voit de très graves raisons de prendre à la lettre cette affirmation.

Le Christ tout d'abord n'a cessé de voir Dieu. Moïse et saint Paul ont aussi joui de cette vision à un moment de leur vie. C'est que, après le Christ, le Maître par excellence, le Maître unique, celui qui enseigne à l'humanité les choses de Dieu, Moïse et saint Paul furent les maîtres en second de la vérité divine ; le premier fut « *magister judæorum* », le second, « *magister gentium* ».

Il convenait au suprême degré que l'enseignement religieux eût pour premiers professeurs des hommes qui possédassent vraiment la *science* de la doctrine qu'ils enseignaient. On ne peut raisonnablement demander de croire sur parole que si on a vu de ses yeux, ou si du moins on tient la nouvelle que l'on annonce de quelqu'un qui a vu, de ses yeux vu... Voilà les très graves raisons, raisons d'ordre éminemment social, pour lesquelles saint Thomas veut bien prendre à la lettre les paroles de l'Écriture où l'on nous dit que Moïse et saint Paul

ont joui quelque temps de la vision de Dieu. Mais que Jacob s'écrie : « J'ai vu Dieu face à face », c'est une manière de parler qu'il faut expliquer d'autre façon, et l'on fera de même pour tant de paroles semblables. Telle est la doctrine de saint Thomas dans la question XII de la première partie de la Somme : *De cognoscibilitate Dei* [1].

Lorsque à la fin de la seconde partie il en arrive à étudier la vie plus haute de ces contemplatifs qui tendent tout leur esprit vers la connaissance de Dieu et que Dieu Lui-même soutient et élève dans cette voie, la meilleure pour aller à lui, saint Thomas se pose encore la question : Est-ce que la contemplation, dans l'état actuel de cette vie, peut aller jusqu'à la vision de l'essence divine ? Et la réponse demeure identique. Hormis le cas du ravissement suprême où Dieu donne en passant et par anticipation la *lumière de gloire*, c'est-à-dire hormis le cas déjà mentionné de Moïse et de saint Paul, il est impossible durant cette vie d'arriver à la vision de Dieu [2].

Si la claire apparition de Dieu est irréalisable ici-bas, ne pourrait-on du moins arriver parfois à une « vision intuitive atténuée » ? Plusieurs théologiens anciens et modernes l'ont cru. Cette hypothèse leur a paru nécessaire pour rendre compte de certaines expériences des mystiques.

De l'avis de saint Thomas, une telle opinion ne peut être admise. Il la réfute même expressément en parlant du premier homme avant la chute. « D'aucuns, dit-il, ont prétendu que l'on peut parvenir à voir l'essence divine non seulement dans la patrie céleste mais aussi durant le voyage d'ici-bas, bien que d'une façon moins parfaite. Ainsi dans l'état d'innocence l'homme aurait joui d'une vision intermédiaire entre celle des bienheureux et celle de l'homme après le péché. »

---

1. Cf. surtout art. 11, cum resp. ad 1, 2, 3, 4.

2. IIa IIæ, qu. 180, art. 5. — Autre texte : « Quantumcumque homo in statu viæ profecerit, ad statum tamen illum quo Deus per essentiam videtur non pertingit. » (*II Sent.*, dist. 23, qu. 2, a. 1). — A la rigueur saint Thomas admettrait que Adam eût pu recevoir la même faveur que Moïse ou saint Paul, à un moment donné (Ia, qu. 94, a. 1). Toutefois, comme ce n'est pas affirmé expressément dans l'Écriture, il préfère s'en tenir à la négative (*De Veritate*, qu. 18, a. 1, ad 14).

Voilà bien la vision intuitive atténuée. Or saint Thomas se montre très sévère pour elle.

« Cela est contraire aux témoignages de l'Écriture qui concordent tous pour placer la béatitude dernière de l'homme dans la vision divine. Par conséquent du même coup qu'il voit l'essence divine l'homme devient bienheureux. Et ainsi nul, tant qu'il se trouve en marche vers la béatitude, ne peut voir l'essence divine...

» La raison, la voici. A chaque nature est assignée un terme suprême où elle s'établit dans sa perfection dernière. L'homme, considéré comme homme, ne trouvera sa perfection que dans un acte de cette intelligence qui le constitue en sa dignité d'homme. Mais pour juger de la perfection de l'acte intellectuel, on peut se placer à deux points de vue différents. Premièrement on se base sur la qualité des objets intelligibles. Plus l'objet sera excellent, plus l'intellection sera parfaite. La plus parfaite opération intellectuelle, dit Aristote, est celle d'une intelligence bien adaptée portant sur le meilleur objet intelligible ; comme la plus belle vision corporelle est celle d'un œil en bon état regardant ce qu'il y a de plus beau à voir.

» Secondement, on peut distinguer des degrés dans l'opération intellectuelle d'après le mode d'intellection. Il est possible, en effet, qu'un seul et même objet intelligible soit perçu de diverses manières par divers individus, par l'un plus parfaitement, par l'autre moins.

» Mais il est impossible que le terme dernier de la perfection humaine vienne d'une manière de connaître ; car dans ces manières il y a des degrés de perfection à l'infini. (Où trouverait-on ce terme ?)

» Il faut donc que le terme dernier de la perfection humaine soit pris non de la façon plus parfaite de percevoir, mais de la qualité de l'objet perçu, et que ce terme soit l'opération intellectuelle qui atteint le plus parfait objet intelligible, savoir l'essence divine. Voilà donc ce qui constitue une créature raisonnable dans la béatitude, la vision de l'essence divine, et non pas la façon plus ou moins claire de la voir. La vision du bienheureux et celle de l'homme qui s'achemine

vers la béatitude ne se distinguent pas selon le plus ou moins de perfection dans la façon de voir, mais parce que dans le premier cas on voit, et dans l'autre on ne voit pas. Et par conséquent, Adam se trouvant encore en route vers la béatitude n'a pas vu l'essence divine [1]. »

On sait pourtant avec quelle générosité notre Docteur a reconnu chez Adam tous les dons possibles. Mais précisément celui-là était une impossibilité. Sans *lumière de gloire* pas de vision de l'essence divine. Et la *lumière de gloire* c'est l'entrée dans la béatitude.

D'ailleurs les grands mystiques, lorsqu'ils pèsent leurs mots, ne parlent pas autrement. (Et n'oublions pas que saint Thomas aussi fut un grand mystique, comme en témoignent ses biographes.) Saint Jean de la Croix, à plusieurs reprises, nie expressément que les contemplatifs aient une connaissance intuitive de l'essence de Dieu. Tout le monde sait que, pour lui, l'état mystique, même à son degré suprême, c'est toujours « la nuit ». Il y a d'abord la « nuit des sens », c'est l'état mystique aride ; puis « la nuit de l'esprit » qui comprend les trois degrés détaillés par sainte Thérèse : *quiétude*, *union*, *extase* ; enfin, « la troisième nuit » qui correspond au mariage spirituel, degré suprême auquel une âme de la terre puisse arriver. Et c'est toujours la nuit, la nuit de la foi : *sponsabo te in fide* : je t'épouserai dans la foi. « Les trois nuits n'en forment qu'une », dit saint Jean de la Croix [2]. « Les communications et manifestations divines, pour grandes qu'elles soient, les connaissances les plus étonnantes et les plus sublimes accordées à l'âme ne montrent jamais Dieu selon l'essence, et n'ont même rien de commun avec cette réalité. A la lettre, Dieu reste toujours caché à l'âme [3]. »

Mais revenons à saint Thomas. Pour lui donc, une fois Jésus,

---

1. Non igitur visio beati a visione viatoris distinguitur per hoc quod est perfectius et minus perfecte videre ; sed per hoc quod est videre et non videre. Et ideo, cum Adam fuerit adhuc in via ad beatitudinem, Deum per essentiam non vidit. (*De Veritate*, qu. 18, art. 1.

2. *Montée du Carmel*, l. I, ch. 2).

3. *Le cantique spirituel*, strophe I, commentaire. — Voir encore SAINTE CATHERINE DE SIENNE, *Dialogue*, ch. 79.

Moïse et saint Paul mis à part, ces maîtres de l'humanité religieuse ayant l'honneur motivé d'une exception, il reste tous les autres, c'est-à-dire les simples fidèles. Le Docteur angélique les compare à des disciples qui, dans l'espoir de voir clair un jour, commencent par croire, sans comprendre, les affirmations de leur Maître. Il en doit être ainsi : comme le dit Aristote, « il faut tout d'abord que le disciple croie » ; il faut que l'homme vive dans la foi en attendant la vision surnaturelle de Dieu [1].

La foi s'épanouira donc plus tard dans une vision magnifique. Pour le moment, elle est précédée d'évidence intellectuelle : « Nous ne croirions pas, dit saint Thomas, si nous ne *voyions* qu'il faut croire [2]. » Mais la vision glorieuse que notre croyance nous prépare, et les raisons apologétiques qui légitiment celle-ci, lui sont totalement extrinsèques. L'acte de foi pris en lui-même est l'opération intellectuelle la plus imparfaite que l'on puisse trouver [3]. Il est entièrement commandé par la volonté qui, non contente de fixer l'attention de l'intelligence, lui détermine les propositions mêmes qu'elle doit admettre [4].

Si l'on compare cet acte à celui d'intuition ou même à celui qui termine un raisonnement, quelle différence ! Dans le cas de l'intuition, devant un principe tout à fait évident, l'intelligence adhère avec une certitude parfaite, sans recherche, ni mouvement de pensée. Point de cette agitation intérieure que l'on nomme si bien *cogitatio*. Dans le cas du raisonnement scientifique, il y a recherche sans doute, mais c'est pour aboutir à l'assentiment. Alors l'agitation intérieure s'arrête. Le mouvement de la raison qui a commencé par l'intuition des principes y revient, en y résolvant les conclusions. Et dès ce mo-

1. IIa IIæ, qu. 2, a. 3.

2. IIa IIæ, qu. 1, a. 4, ad 2.

3. In cognitione autem fidei invenitur operatio intellectus imperfectissima quantum ad id quod est ex parte intellectus, quamvis maxima perfectio invenitur ex parte objecti ; non enim intellectus capit illud cui assentit credendo (*III Gent.*, c. 40).

4. Voluntas imperat intellectui credendo non solum quantum ad actum exsequendum, sed quantum ad determinationem objecti (*De Virt. in com.* a. 7

ment l'intelligence reste tranquille. Dans la foi, au contraire, mouvement de pensée et assentiment ne sont pas successifs, mais parallèles. Car l'assentiment n'est pas produit par la recherche intellectuelle, il est commandé par la volonté. Alors, parce que l'intelligence n'arrive pas à se fixer au terme qu'elle poursuit forcément et qui est de comprendre, son mouvement continue, elle s'agite encore. Elle est en quête relativement aux objets de sa croyance, bien qu'elle y adhère très fermement. Car, pour ce qui la regarde, elle n'est point satisfaite; elle n'est déterminée que par une contrainte extérieure. Et c'est pourquoi l'on dit que l'intelligence du croyant est prisonnière [1].

Ne pas connaître en lui-même le Dieu aimé par-dessus tout, ne pas le voir, c'est le malaise et la souffrance de l'intelligence chrétienne soumise au régime de la foi durant toute la vie terrestre.

« Qu'est-ce que Dieu ? » demandait avec insistance le petit Thomas d'Aquin aux religieux de Saint Benoît à qui ses parents l'avaient confié.

Pour répondre à pareille question, l'Église propose à notre foi les mystères que Dieu lui a révélés. Sur ces données, des esprits pénétrants ont travaillé au cours des âges à organiser une science de l'être divin. C'est la théologie. Science véritable, qui possède une réelle valeur spéculative, qui nous fournit sur Dieu des idées suffisantes pour le distinguer de tout ce qui n'est pas lui. Mais science imparfaite nécessairement et condamnée à le demeurer jusqu'à la fin. Car elle aura beau progresser dans ses formules en face des attaques de l'erreur et grâce aux efforts des théologiens de génie, elle portera toujours une tare originelle : à la différence des autres sciences, elle part de principes inévidents pour tout homme de ce monde, et le reste s'en ressent. Ses conclusions sont forcément obscures [2].

C'est pour remédier à cette impuissance de notre raison,

1. *De Verit.*, qu. 14, a. 1.

2. Ia, qu. 1, a. 2.

c'est pour satisfaire notre esprit sans le sortir des ombres de la foi, que Dieu accorde à ses enfants les plus fidèles la contemplation mystique.

Qu'est-ce donc que cette contemplation ? Nous le verrons dans les chapitres suivants. Mais dès maintenant les principes de notre étude sont posés. Nous avons établi l'existence du Saint-Esprit en nous comme cause de notre charité d'une part, et d'autre part son habitation à titre d'ami au plus intime de notre cœur. Nous n'aurons qu'à tirer les conséquences. La présence de Dieu dans l'âme des justes, c'est la source et le terme de la contemplation mystique.

---

## CHAPITRE II

# LES DONS DU SAINT-ESPRIT

*Veni, Pater pauperum,*
*Veni, dator munerum,*
*Veni, lumen cordium !*
(Liturgie).

Par quel moyen celui qui est au fond de notre âme la source de la vie, l'auteur de la grâce et des puissances surnaturelles qui en découlent, nous mettra-t-il en mesure de sentir sa présence sous les voiles qui nous le cachent, et d'expérimenter que sa doctrine mystérieuse est la vérité même ? Quelles seront les facultés de la contemplation mystique ?

Les dons du Saint-Esprit jouent ce rôle, répondent unanimement les auteurs spirituels.

Mais qu'est-ce à dire ? Qu'entendre par les dons du Saint-Esprit ? Est-ce un mot tout simplement, ou ce mot couvre-t-il une réalité ?

Ce qui a mérité, dans le langage chrétien, de se voir attribuer, entre tous les dons de Dieu dont nous sommes pétris et dont nous vivons corporellement, spirituellement, surnaturellement, le nom de « dons » par excellence, les *dons du Saint-Esprit*, n'est pas une idée vaine.

Si aucune définition solennelle ne porta jamais sur cette matière, nous avons du moins l'enseignement courant du magistère ordinaire de l'Église qui ne laisse place à aucun doute. Pas un catéchisme qui ne parle de ces dons. Toute la catholicité au jour de la Pentecôte chante à l'Esprit-Saint : « Donne à tes fidèles, qui se confient en toi, le sacré septenaire ». Et dans l'hymne *Veni Creator Spiritus*, la Troisième Personne

de la Trinité est appelée : *Tu septiformis munere*, Toi dont les dons sont de sept sortes. » Sagesse, intelligence, conseil, force, science, piété et crainte, tels sont les noms que la tradition chrétienne attribue aux sept dons du Saint-Esprit.

Nous allons rechercher dans l'Écriture les origines de ce dogme, que nous exposerons ensuite à la lumière de la théologie thomiste. Il ne restera plus qu'à tirer de cet enseignement ce qui concerne la contemplation mystique.

## § I. — Les origines de la croyance aux dons du Saint-Esprit.

Le texte scripturaire qu'il convient de citer dès le début, et par lequel nous terminerons encore, car c'est en lui que la tradition chrétienne doit finalement résumer sa doctrine, nous le trouvons dans le livre d'Isaïe. « Un rameau sortira de la tige de Jessé, un rejeton poussera de ses racines. Sur lui reposera l'Esprit du Seigneur, Esprit de sagesse et d'intelligence, Esprit de conseil et de force, Esprit de science et de crainte de Dieu [1]. » C'est du Messie que parlait le prophète. Mais le Messie ne sera pas seul à profiter de ces dons. Dieu par la bouche de Joël a fait cette autre promesse : « Je répandrai mon Esprit sur toute chair ; et vos fils et vos filles prophétiseront ; et vos vieillards auront des songes ; et vos jeunes gens auront des visions. Sur les esclaves aussi et sur les servantes, en ces jours-là je répandrai mon Esprit [2]. »

Saint Pierre au jour de la Pentecôte proclamera la réalisation de cette prophétie de Joël, comme Jésus lui-même avait dit dans la Synagogue de Nazareth qu'en lui s'accomplissait la prédiction d'Isaïe [3].

Si nous ouvrons les livres du Nouveau Testament, nous y voyons de fait l'Esprit descendre sur Jésus pour se répandre ensuite sur toute âme qui entre en communion avec ce divin

1. *Is.* XI, 1-2.
2. *Joel.* III, 1-2 (Vulg. II, 28-29).
3. *Luc.* IV, 21.

Sauveur. « L'Esprit-Saint viendra en toi, dit à Marie l'Ange annonciateur, et la Puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre[1]. » C'est ainsi que Jésus est conçu dans le sein de la Vierge. Et quand le Verbe incarné sort de son obscurité pour commencer sa vie publique, visiblement cette fois, sous la forme d'une colombe, l'Esprit-Saint se repose sur lui. A ce signe le Christ devait être reconnu, comme le déclarait son Précurseur Jean-Baptiste : « Celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau m'a dit : » Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et se reposer, c'est » lui qui baptise dans l'Esprit-Saint[2]. »

En attendant que Jésus donne aux autres ce baptême de l'Esprit, lui-même montre par sa conduite qu'il en est tout imprégné. C'est l'Esprit-Saint qui le pousse au désert[3]. C'est sous l'impulsion de ce même Esprit qu'il retourne en Galilée[4]. Par l'Esprit de Dieu il chasse les démons[5]. Il tressaille de joie sous l'action de l'Esprit-Saint[6].

Un jour il promet à ses disciples qu'ils participeront eux-mêmes à ce don de l'Esprit, que le Père tient en réserve pour eux. Conduits devant les juges, ils n'auront pas à préméditer leur réponse. « Ce n'est pas vous qui parlerez, mais c'est l'Esprit de votre Père qui parlera en vous[7]. Il vous enseignera alors ce qu'il vous faudra dire[8]. » Plus solennelle encore fut la promesse donnée au dernier jour de la fête des tabernacles. Jésus, debout, dit à haute voix : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive ; celui qui croit en moi, ainsi que le dit l'Écriture, des fleuves de vie sortiront de son sein. » Il disait cela, remarque saint Jean, de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croient en lui ; car l'Esprit n'était pas encore donné, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié[9]. Dans le discours

1. *Luc.* I, 35 sq.
2. *Joan.* I, 33.
3. *Matth.* IV, 1.
4. *Luc.* IV, 14.
5. *Matth.* XII, 28.
6. *Luc.* X, 21.
7. *Matth.* X, 20.
8. *Luc.* XII, 11-12.
9. *Joan.* VII, 37-39.

qu'il tint à ses apôtres après la Cène, Jésus s'expliqua longuement : « Si vous m'aimez vous garderez mes commandements, et moi je prierai le Père et il vous donnera un autre Consolateur afin qu'il soit avec vous toujours, l'Esprit de Vérité que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit ni ne le connaît ; mais vous, vous le connaîtrez parce qu'il demeurera en vous et qu'il sera en vous [1]. » Remarquons en passant comment la venue de l'Esprit est liée à la charité. L'âme privée de celle-ci ne possède pas l'Esprit-Saint non plus. Mais toute âme qui aime Dieu reçoit l'hôte divin à demeure chez elle. Ce mystère a été exposé dans le chapitre précédent.

Notons encore à cette occasion que le Fils est inséparable de l'Esprit-Saint. C'est pourquoi Jésus, poursuivant son discours, parle de son propre retour en esprit dans l'âme de ses disciples, comme si lui et l'Esprit-Saint, promis au préalable, ne faisaient qu'un absolument : « Je ne vous laisserai point orphelins ; je viendrai à vous. Encore un peu de temps et le monde ne me verra plus, mais vous, vous me verrez, parce que je vis et que vous vivez [2]. » Et pareillement, à la venue du Fils est liée indissolublement celle du Père dans toute âme qui vit de la charité : « Celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et moi je l'aimerai, et je me manifesterai à lui... Et mon Père l'aimera et nous viendrons à lui et nous ferons chez lui notre demeure [3]. » Seulement, comme nous l'avons montré, c'est à bon droit que l'on attribue de préférence à la troisième personne de la Trinité l'œuvre de perfectionnement des âmes. Et Jésus l'a fait, tout le premier. « L'Esprit-Saint que mon Père enverra en mon nom, lui, vous enseignera toutes choses et vous rappellera tout ce que je vous ai dit [4]... J'ai encore beaucoup à vous dire. Mais vous ne pouvez le porter maintenant. Quand il sera venu, lui, l'Esprit de vérité, il vous fera pénétrer dans toute la vérité [5]. »

---

1. *Joan.* XIV, 15-17.
2. *Joan* XIV, 18-19.
3. *Joan.* XIV, 21-23
4. *Joan.* XIV, 26.
5. *Joan* XVI, 13.

Jésus meurt et ressuscite. C'est alors que le don de l'Esprit-Saint commence à passer de lui dans les âmes des siens. Entrant, portes closes, dans le lieu où ses disciples étaient rassemblés, il souffle sur eux. Ainsi Dieu avait soufflé sur le premier homme en le créant [1]. Il s'agit maintenant de recréer l'humanité en lui infusant une vie surnaturelle : « Recevez le Saint-Esprit, dit Jésus ; ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis, et ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus [2]. »

L'heure est venue pour Jésus de remonter au ciel. Mais auparavant il recommande aux siens d'attendre à Jérusalem l'effet de ses promesses. « Sous peu de jours vous serez baptisés dans l'Esprit-Saint [3]. » Il faut voir dans le livre des Actes, que l'on a pu appeler l'Évangile de l'Esprit, la vie et l'action de ce divin Consolateur poursuivant dans les âmes l'œuvre inaugurée par le Christ. Il apparaît avec éclat le jour de la Pentecôte, et multiplie dès lors ses manifestations. Il descend sur les hommes [4]. On le reçoit comme un don de Dieu [5]. Il remplit ceux qui le possèdent [6]. Avec lui s'épanouissent la sagesse [7], la foi [8], la joie [9]. Non content de sanctifier personnellement les individus, il conduit aussi les chefs de l'Église, à tel point que leur mentir c'est lui mentir à lui-même [10]. Il les dirige dans l'évangélisation [11] et inspire les décrets qu'ils portent [12]. Par lui certains hommes prophétisent l'avenir [13], beaucoup glorifient Dieu en des langues inconnues [14], d'autres reçoivent le

1. *Gen.* II, 7.
2. *Joan.* XX, 22-23.
3. *Act.* I, 4, 5.
4. *Act.* X, 44 ; XI, 15.
5. *Act.* II, 38 ; XV, 8 ; VIII, 15, 17, 18 ; X, 47 XIX, 6.
6. *Act.* II, 4 ; IV, 8 et 31 ; IX, 17.
7. *Act.* VI, 3 et 10.
8. *Act.* VI, 5 ; XI, 24
9. *Act.* XIII, 52.
10. *Act.* V, 3.
11. *Act.* VIII, 29 ; X, 19 ; XIII, 2-4 ; XVI, 6-7
12. *Act.* XV, 28.
13. *Act.* XXI, 11.
14. *Act.* II, 4 ; X, 46

don d'interpréter ces étranges discours [1], plusieurs opèrent des guérisons et de véritables miracles, etc. [2]. « Mais c'est le seul et même Esprit, dit saint Paul, qui produit tous ces dons, les distribuant à chacun en particulier selon qu'il lui plaît. Comme le corps est un et a plusieurs membres, et comme tous les membres du corps malgré leur nombre ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ. Tous, en effet, nous avons été baptisés dans un seul Esprit pour former un seul corps, soit Juifs, soit Grecs, soit esclaves, soit libres, et nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit [3]. » L'Église est un corps mystique. Le Christ en est la tête. Le Saint-Esprit en est l'âme. Nous avons là une idée fondamentale de la doctrine de saint Paul. Les membres divers de ce corps mystique ont à remplir des fonctions variées pour lesquelles le Saint-Esprit leur accorde les dons qui conviennent. Parmi ces grâces d'état, certaines sont extraordinaires et frappent beaucoup les imaginations, tel le don de parler des langues inconnues, celui d'enseigner par inspiration, celui de faire des miracles. Sans rien retirer de ce qu'il a dit touchant l'utilité de ces charismes qui concourent à l'édification du corps du Christ, c'est-à-dire au bien général de toute l'Église, saint Paul fait remarquer aux Corinthiens, tentés de l'oublier, que la charité qui sanctifie personnellement pour la vie éternelle est un don supérieur. Il faut la rechercher par-dessus tout [4]. « Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité, je suis un airain qui résonne et une cymbale qui retentit. Quand j'aurais le don de prophétie, que je connaîtrais toutes les choses cachées et que je possèderais toute science ; quand j'aurais même toute la foi jusqu'à transporter des montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien [5]. » Et saint Paul de faire l'éloge de cette charité qui durera toujours, de parler de la foi qui l'accompagne dans l'âme, avec l'espérance, durant toute la vie ter-

1. *I Corinth.* XII, 10.
2. *I Corinth.* XII, 4-10.
3. *I Corinth.* XII, 11-13.
4. *I Corinth.* XII-XIV.
5. *I Corinth.* XIII, 1-2.

restre. Ce n'est plus cette foi dont il était question tout à l'heure, ce charisme qui permet de transporter les montagnes, mais qui ne sert de rien sans la charité. La foi dont il s'agit maintenant, et qui se retrouve chez tous les justes, est la racine même de la justification. Elle vient elle-même de l'Esprit de Dieu, car personne ne peut confesser que Jésus est Seigneur si ce n'est sous l'influence de l'Esprit-Saint [1].

Avec la foi et la charité il y a aussi une sagesse commune à tous les justes. Ce n'est plus « le discours de sagesse [2] », ce charisme qui fait connaître et exprimer les desseins cachés de Dieu, afin d'édifier la communauté chrétienne. Nous savons que cela ne sert de rien sans la charité. Mais il y a une sagesse que possèdent tous les justes, un don de connaître, chacun pour sa propre conduite, les mystères divins. L'homme animal c'est-à-dire, pour saint Paul, celui qui n'a pas d'autre principe d'intelligence que son âme humaine, n'y comprend rien. Mais tout homme doué de la charité, a reçu le Saint-Esprit lui-même qui habite en lui et qui l'inspire, c'est un Spirituel, et il peut juger de tout [3]. De quel cœur saint Paul souhaite l'accroissement de cette sagesse dans l'âme de ses disciples ! Il écrit aux Éphésiens : « Moi aussi, ayant entendu parler de votre foi dans le Seigneur Jésus et de votre charité pour tous les saints, je ne cesse de rendre grâces à votre sujet, quand je fais mention de vous dans mes prières, demandant que le Dieu de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Père de la gloire, vous donne un esprit de sagesse et de révélation dans la parfaite connaissance de lui-même, illumine les yeux de votre cœur pour que vous puissiez voir quelle est l'espérance de votre appel, quelle est la richesse de la gloire de son héritage parmi les saints, quelle est la suréminente grandeur de sa puissance à notre égard, à nous qui croyons [4]. »

Si tous les justes se trouvent sous l'influence de l'Esprit de Dieu, tous n'y sont pas au même degré. On grandit dans

1. Ibid., XII, 3.
2. Ibid., XII, 8
3. Ibid., II, 14-15
4. *Ephes.* I, 15-19 ; cf. III, 14-19

la vie spirituelle, après avoir commencé par être, là aussi, un petit enfant. Et les Corinthiens, malgré tous les charismes qui fleurissent chez eux et pour lesquels ils se passionnent, sont encore des enfants dans le Christ. Ils ne comprennent guère les pensées divines. La chair vit toujours en eux et elle entrave l'action de l'Esprit-Saint. Pratiquement ils sont à peine plus capables que l'homme privé de l'Esprit, quand il s'agit d'entendre les secrets de la sagesse chrétienne [1].

« Ceux en effet qui sont selon la chair aspirent aux choses de la chair, mais ceux qui sont selon l'esprit, aux choses de l'esprit... Pour vous, écrit saint Paul aux Romains, vous n'êtes pas dans la chair, mais dans l'esprit, si vraiment l'Esprit de Dieu habite en vous... Tous ceux qui sont mus par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu. En effet vous n'avez pas reçu un esprit d'esclave pour retomber dans la crainte, mais vous avez reçu un esprit de fils par adoption dans lequel nous crions : Abba, Père. L'Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. Mais si nous sommes enfants nous sommes héritiers aussi, héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ... Et pareillement l'Esprit aussi soutient notre faiblesse. En effet comment nous devons prier, pour prier comme il faut, nous ne le savons pas, mais l'Esprit lui-même intercède par d'ineffables soupirs [2]. »

Voilà quels sont les dons véritables et vraiment salutaires. Ce qu'il y a de stable et de meilleur dans l'action de l'Esprit au sein de l'Église, ce n'est donc pas les charismes extraordinaires départis par moments à tel ou tel pour l'utilité commune, mais cette grâce à laquelle tous peuvent aspirer, l'union à l'Esprit-Saint, avec la lumière et la force qui s'ensuivent normalement pour donner le sens du Christ et conformer notre vie à la sienne.

A ces initiatives lumineuses et réconfortantes de l'Esprit-Saint chez les âmes où il habite, fut réservé le nom de *dons du Saint-Esprit*. De très bonne heure on détailla cette influence de l'Esprit-Saint selon la formule d'Isaïe dans la prophétie

1. *I Corinth.* III, 1-4.
2. *Rom.* VIII, 5, 9, 14-17, 26 ; cf. *Gal.* V, 16, 18, 25.

messianique que nous avons rapportée[1]. La traduction des Septante suivie par la Vulgate donnait sept caractéristiques à l'Esprit de Dieu qui reposait sur le Messie : esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de science et de piété, esprit de crainte de Dieu. On eut ainsi sept dons du Saint-Esprit, de même que sept vertus tant théologales que morales. Mais pas plus dans un cas que dans l'autre il ne faut regarder ce nombre sept comme limitatif. Chez les auteurs sacrés, nous le savons, il désigne plutôt la plénitude des opérations divines. L'unique lumière du soleil s'épanouit en sept couleurs principales qui peuvent encore se nuancer à l'infini. Ainsi en est-il de l'Esprit-Saint et de ses dons.

Si dès l'origine la tradition chrétienne a coulé dans le texte d'Isaïe sa précieuse doctrine, on semble au contraire avoir mis du temps à détacher nettement de ce septenaire le groupe des charismes conférés en vue de l'utilité générale. Faut-il s'en étonner ? Ces charismes ont aussi l'Esprit-Saint pour auteur, et certains portent les noms mêmes qu'Isaïe mentionne, la sagesse et la science, par exemple. La séparation est enfin bien accomplie dans les œuvres de saint Augustin[2]. Considérant les sept opérations de l'Esprit comme toutes consacrées à la sanctification des âmes, le grand Docteur de l'Église latine se sert souvent de l'énumération d'Isaïe pour marquer les étapes successives de l'ascension spirituelle. « Si personne n'accomplit la Loi par ses propres forces sans que Dieu lui donne le secours de son Esprit, rappelez-vous, dit-il, comment l'Esprit-Saint se recommande du nombre sept, d'après le saint prophète qui enseigne que l'homme doit être rempli de l'Esprit de Dieu, de l'esprit de sagesse et d'intelligence, de conseil et de force, de science et de piété, de l'esprit de crainte de Dieu. Voilà les sept opérations qui recommandent du nombre sept l'Esprit-Saint. Celui-ci, comme pour descendre vers nous,

---

1. Déjà saint Justin s'y réfère *(Dialogue avec Tryphon*, 87, 88,— P. G. t. VI, col. 681, 685).

2. *De divers. quæst. ad Simplicianum* .l. II, qu. 1, n° 8 sq. (P. L. t. XL, col. 135-136).

commence par la sagesse et finit par la crainte. Mais nous qui montons, nous débutons par la crainte et nous terminons par la sagesse ; car le commencement de la sagesse est la crainte de Dieu[1]... Dans le cœur contrit et humilié, Dieu a lui-même disposé des degrés pour que nous nous élevions jusqu'à Lui. Car ainsi dit le Psaume : Il a disposé en son cœur, dans la vallée des pleurs, des ascensions vers le lieu qu'il a préparé. Où se font les ascensions ? Dans le cœur, dit-il. Mais d'où part-on ? De la vallée des pleurs. Et où s'élève-t-on ? Au lieu, dit-il, qu'il a préparé. Quel est ce lieu, sinon un lieu de repos et de paix ? Là est en effet cette claire sagesse qui ne s'altère jamais. C'est pourquoi, afin de nous instruire, Isaïe est descendu par degrés de la sagesse à la crainte... Après avoir proposé la sagesse, cette lumière spirituelle sans déclin, il lui adjoint l'intelligence, comme pour répondre à ceux qui lui demanderaient d'où l'on parvient à la sagesse : c'est à partir de l'intelligence. Et d'où parvient-on à l'intelligence ? Du conseil. Et au conseil ? De la force. Et à la force ? De la science. Et à la science ? De la piété. Et à la piété ? De la crainte de Dieu... » Et le saint Docteur continue son sermon par un parrallèle entre ces dons et les béatitudes évangéliques[2]. Saint Grégoire ne fait que développer les idées de saint Augustin, en analysant « la grâce septiforme qui se trouve en notre chef, le Christ, et en son corps, c'est-à-dire en nous. » Il détaille les sept degrés de notre ascension, depuis la crainte jusqu'à la sagesse et nous montre l'entrée de la vie céleste au terme de nos progrès[3].

Restait à distinguer parfaitement dons du Saint-Esprit et vertus infuses, qui, à la différence des charismes pauliniens, sont les uns et les autres en connexion avec la grâce sanctifiante et ont pour but le perfectionnement personnel de l'âme

---

1. *Sermo* CXLVIII (P. L., t. XXXVIII, col. 1160-1161). — Les mêmes idées sont développées dans le sermon suivant.

2. *Sermo* CCCXLVII (P. L. t. XXXIX, col. 1524-1525). — cf. *De doctrina christiana*, l. II, c. VII. (P. L. t. XXXIV, col. 39) ; *Sermo Domini in monte*, l. I, c. IV (P. L. t. XXXIV, col. 1234).

3. *Homil. in Ezechiel*, l. II, homil. VII (P. L. t. LXXVI, col. 1016-1017.

qui en jouit. Les grands théologiens scolastiques du XIIIe siècle trouvèrent le principe véritable de cette distinction. Saint Thomas surtout semble avoir précisé et fixé définitivement la théorie des dons du Saint-Esprit.

Il part de ce texte d'Isaïe que la tradition a choisi comme exprimant le mieux sa doctrine, il prend acte du mot *spiritus* que l'Écriture préfère au mot don et qu'elle répète coup sur coup jusqu'à sept fois. C'est dire que l'inspiration divine, et non la réflexion humaine, est la source de la sagesse, de l'intelligence, du conseil, etc. Les labeurs de la raison sont le fait des vertus. Les inspirations du Saint-Esprit sont réservées aux dons ; non que ceux-ci consistent à proprement parler dans les inspirations divines elles-mêmes, mais ils sont les aptitudes permanentes que Dieu a conférées à notre âme pour les appeler au besoin et pour les suivre aisément [1].

En parlant ainsi nous venons de sortir tout à fait du domaine de la foi pour entrer dans la spéculation théologique. Nous allons y demeurer au cours des paragraphes suivants qui ne feront qu'exposer l'enseignement de saint Thomas d'Aquin.

### § II. — Les dons du Saint-Esprit sont dans notre ame comme des souplesses permanentes qui nous permettent d'appeler, d'accueillir aisément et de suivre avec facilité les instincts divins qui nous viennent en aide transitoirement.

Précisons d'abord le besoin que nous avons de ces instincts divins. Le mot d'instinct nous fait naturellement penser aux animaux, à ceux-là surtout dont les œuvres merveilleuses nous étonnent, qu'ils réussissent sans aucun apprentissage.

L'homme est tout autre. Il débute par l'ignorance et l'incapacité. Mais peu à peu son éducation se fait. La raison qu'il porte en lui s'éveille, se met à l'œuvre, crée dans sa nature des habitudes de toutes sortes, suivant lesquelles il agit avec une faci-

1. Ia IIae, qu. 68, a. 1. — Pour une histoire détaillée de la doctrine des dons du Saint Esprit, voir le R. P. Gardeil, O. P., art. *Dons du Saint-Esprit* dans le Dictionnaire de Théologie Cath. de Vacant-Mangenot, col. 1748-1781

lité et une compétence toujours grandissantes. Grâce à ces habitudes, les facultés humaines sont élevées progressivement à leur maximum. Elles qui n'étaient au commencement que de simples puissances, les voici qui s'épanouissent quotidiennement en actes parfaits.

Par exemple, le savant aperçoit d'un coup d'œil une solution que son jeune disciple recherchait en vain. Le maître ouvrier achève en un tour de main l'œuvre que son apprenti ne pouvait réaliser. L'homme prudent trouve aussitôt l'acte qu'il convient d'accomplir en telles conjonctures.

Mais supposons que l'on s'abandonne au seul courant de l'habitude, que l'on suive la pente routinière, sans que la raison intervienne pour surveiller et diriger, rectifier ou renforcer au besoin l'action humaine, on pourra sans doute produire encore des œuvres bonnes, mais inévitablement il y aura tôt ou tard des erreurs et des fautes. En tout cas, c'est le progrès soudainement arrêté.

Et cela arrive. Chez la plupart, quand vient un certain âge, la raison perd peu à peu de sa vigilance. L'homme ne fait plus l'effort de penser sa vie au fur et à mesure, et les facultés produisent machinalement les actes coutumiers.

D'ailleurs il ne manque pas de gens qui sont tels toute leur existence. En vertu de leur hérédité et de leur milieu, beaucoup plus que par énergie personnelle, ils ont acquis des penchants dont ils ne sont pas les vrais maîtres et que leur raison ne domine pas. Elle ne peut que s'insinuer en ces habitudes, juste assez pour assumer la responsabilité des actes qui en découlent. Mais quant à susciter des progrès, agir autrement lorsque les circonstances sont autres, trouver la solution d'un problème nouveau qui se pose soudain, il n'y faut malheureusement pas compter.

Quoi qu'il en soit de ces impairs, reconnaissons du moins, après les avoir constatés, qu'ils sont accidentels dans l'humanité. L'accident nous guette sans cesse, je l'avoue. Il peut même arriver qu'il devienne un obstacle permanent chez tel individu donné. Toutefois, peu importe à notre point de vue actuel. Il reste que l'homme comme tel, parce qu'il est homme,

possède toujours en tête de son organisme la raison elle-même qui se trouve en mesure de parer aux défaillances des habitudes qu'elle s'est créées. Elle peut les gouverner, les adapter, accroître leur vigueur. Parfois même, à certains moments critiques, en des circonstances inattendues auxquelles rien n'avait préparé, elle pourra entrer en scène directement par un de ces jugements spontanés qu'on nomme d'ordinaire un éclair de bon sens, parfois un trait de génie, suivant l'importance. Mais en tout cas, le phénomène est normal chez un homme sain, chez un homme digne de ce nom. Telle se présente à nous la psychologie naturelle.

Comparons-lui notre psychologie surnaturelle. Là aussi nous possédons tout un organisme d'habitudes qui surélèvent notre âme et nos facultés humaines afin de les rendre capables d'accomplir des œuvres bonnes et méritoires pour la vie éternelle. Nous avons nommé déjà, avec la grâce sanctifiante, les vertus de foi, d'espérance, de charité. Ce sont les vertus théologales, vertus vraiment divines en effet, qui nous mettent en mesure de mener une vie d'enfant de Dieu, de penser, d'aimer et d'agir comme lui. A elles s'ajoutent les vertus morales dont Dieu nous gratifie par surcroît. Car il ne convient pas que des hommes adoptés par le Père céleste restent quand même injustes, lâches, ivrognes ou débauchés. Pour que nos mœurs humaines correspondent à notre vocation divine, Dieu nous confère des aptitudes à la justice, à la force, à la tempérance, et en premier lieu une aptitude à la prudence qui nous dirige surnaturellement dans l'ensemble de nos actions.

Mais toutes ces vertus, aussi bien théologales que morales, sont en nous à la façon dont se trouvent dans les pauvres gens auxquels je faisais naguère allusion, les habitudes naturelles, c'est-à-dire imparfaitement. Ces gens-là doivent leurs habitudes à leurs ancêtres, à leur ambiance. Pareillement, dans l'ordre de la grâce, ce n'est pas à notre énergie personnelle, mais à un principe distinct de nous, c'est à l'Esprit-Saint que nous devons nos aptitudes. Il s'ensuit que nous n'avons pas la pleine maîtrise de cet organisme surnaturel. Nous pouvons en user, certes, et produire de bonnes actions. Mais, réduits

à ces moyens, nous nous verrions condamnés à une vie banale, pareille en son genre à celle de l'enfant qui, n'étant pas encore en complète possession de sa raison, ne peut guère que reproduire ce qu'il a vu faire. Bien plus, les défaillances seraient inévitables tôt ou tard : l'enfant est incapable de se tirer d'affaire en toutes circonstances ; ainsi nous-mêmes.

Il convient d'insister sur cette comparaison, car elle est juste et projette beaucoup de lumière sur l'objet de notre étude. Oui, nous sommes véritablement des enfants dans l'ordre surnaturel, et nous le resterons jusqu'à la fin de la vie terrestre, c'est-à-dire tant que nous ne serons conduits que par les lumières imparfaites de la foi. Nous ne savons ni ne pouvons *tout* ce qu'il faudrait pour vivre d'une façon digne de notre vocation céleste.

Est-il possible que le Saint-Esprit nous ait mis et laissés en cet état ? L'organisme surnaturel sera-t-il donc inférieur en son ordre, *essentiellement* inférieur à l'organisme naturel ? Peut-on admettre que Dieu lance dans une vie un être qu'il n'a pas suffisamment armé pour la vivre ? Non, évidemment. Il est vrai qu'il a bien fallu, pour respecter la transcendance divine en même temps que pour sauvegarder l'immanence nécessaire de notre mouvement vital, ne reconnaître dans notre âme que des principes dérivés d'action surnaturelle. C'est ce que nous avons fait en réfutant la doctrine de Pierre Lombard [1]. Mais enfin le créateur de cet organisme, le Saint-Esprit en personne n'en est pas moins tout proche, nous l'avons aussi démontré. Il faut qu'il intervienne. Sa sagesse l'y oblige en même temps que son amour [2]. Sans cela son œuvre serait imparfaite et manquée. Puisqu'il est, Lui et Lui seul, l'auteur de notre organisme surnaturel, il veillera à son fonctionnement et au besoin nous viendra en aide.

En somme, il fera comme ces parents qui, n'ayant pu inculquer pleinement à leur petit enfant les principes de la science et du savoir-vivre, lui soufflent en temps opportun l'idée qui

---

1. Ch. I, § II, p. 10-11.

2. En même temps que son amour : pour le développement de cette idée, voir les belles méditations de saint Thomas, IV *Gent.* c. 21 et 22.

lui manque et les actes qu'il convient d'accomplir, — ils l'inspirent. Parlant de l'enfant qui n'est pas arrivé au complet usage de la raison, saint Thomas nous dit, en effet, que d'ici là il demeure sous le gouvernement de ses père et mère, parce qu'il fait en quelque sorte partie d'eux-mêmes. Tout d'abord l'enfant ne se distingue même pas corporellement de ceux qui l'engendrent ; nous parlons de ce temps où il est contenu dans les entrailles maternelles. Mais ensuite, jusqu'à ce qu'il entre en possession de son libre arbitre, l'enfant demeure comme enveloppé des soins de ses parents, ainsi que dans des entrailles spirituelles, *sicut sub quodam spirituali utero* [1]. Voilà bien notre état vis-à-vis de Dieu dans l'ordre surnaturel ; nous sommes très heureusement à la merci de son gouvernement, enveloppés de ses prévenances et de ses secours, portés dans les « entrailles de sa miséricorde ». Aussi est-ce bien à propos que saint Thomas cite le mot de saint Paul : « *Qui Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei*, ceux qui sont menés par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu [2]. »

« Et de plus ils sont héritiers », ajoute saint Thomas avec l'Apôtre ; et cela lui suggère une autre parole de l'Écriture et une autre comparaison pour exprimer la même vivante réalité. Il est dit dans le psaume 142 : « Mon Dieu, que ton Esprit bon me conduise dans la terre promise. » Nul ne peut parvenir à cet héritage de la terre des bienheureux, s'il n'est mû et conduit par l'Esprit-Saint. Nous sommes les citoyens du ciel, dit saint Paul (*Phil.*, III, 20). Tandis que nous sommes dans la vie corporelle nous voyageons loin du Seigneur (*II Cor.*, V, 6). Mais ce terme de notre voyage ne nous est connu qu'obscurément. Nous n'avons pour nous guider qu'une carte assez énigmatique. Heureusement, Celui qui sait parfaitement le chemin et le but, l'Auteur de notre foi est près de nous, ou plutôt il est en nous ; bien mieux, nous sommes en Lui, portés dans ses bras puissants. Nous laissant d'ordinaire faire nos pas tâtonnants, à la mesure de nos faibles lumières, il nous

1. IIa IIæ, qu. 10, a. 12
2. Ia IIæ, qu. 68, a. 2

soulève quand nous heurterions la pierre du chemin ; ou même il nous porte quand tel est son bon plaisir que nous avancions à grands pas. Il ne nous donne pas sa propre lumière, puisque c'est chose impossible ici-bas, nous l'avons dit. Cette *lumière de gloire* nous transporterait d'un bond au terme de notre pèlerinage et nous ferait participer au spectacle et au repos de la patrie céleste [1]. Mais son secours n'en est pas moins l'expression de sa propre vie intellectuelle, communiquée à notre âme sous la forme d'un instinct mystérieux.

« Un instinct mystérieux », c'est l'idée même que saint Thomas développe dans son commentaire de l'Épître aux Romains. Comment faut-il comprendre ces paroles : « *Quicumque Spiritu Dei aguntur* » ? se demande-t-il. Et il répond ainsi : « Tous ceux qui sont menés par l'Esprit de Dieu », cela veut dire ceux qui sont gouvernés par Lui comme par un conducteur, un directeur. Cette œuvre-là, l'Esprit l'accomplit en nous par des illuminations intérieures qui nous donnent de connaître ce que nous devons faire : « Que ton Esprit me conduise ! » dit le psaume. Mais celui que l'on conduit n'agit pas de lui-même. Par conséquent, non seulement l'homme spirituel est instruit par l'Esprit-Saint sur la conduite à tenir, mais son cœur même est mû par l'Esprit-Saint. Dès lors il y a encore autre chose à comprendre dans ces paroles : *Tous ceux qui sont menés par l'Esprit de Dieu.* On dit que des êtres sont menés, lorsqu'ils sont mûs par quelque instinct supérieur. C'est ainsi que l'on dit des animaux non qu'ils agissent mais qu'ils sont menés. Car ils sont mûs par la poussée de la nature et n'agissent pas de leur propre mouvement. Ainsi l'homme spirituel ; ce n'est pas par l'initiative de sa propre volonté, mais principalement par l'instinct du Saint-Esprit qu'il est incliné à l'action, selon ces mots de l'Écriture : « Le Christ fut poussé par l'Esprit dans le désert » (*Luc*, IV, 1). Néanmoins les hommes spirituels ne sont pas, pour autant, dépourvus de l'opération de leur volonté et de leur libre arbitre, car l'Esprit-Saint cause précisément en eux le mouvement de la volonté

1. Chap. I, § IV, p. 22-27

et du libre arbitre, suivant ces paroles : « C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire » (*Phil.* II).

La pensée de saint Thomas est bien claire. Et dès maintenant nous sommes en droit de tirer cette conclusion : outre le concours divin absolument nécessaire à l'acte de toute cause seconde et grâce auquel nos facultés humaines surnaturalisées peuvent agir à la mesure de leur puissance [1], l'Esprit-Saint en raison de certaines difficultés, ou par suite d'un amour spécial, accorde parfois, de temps en temps, des secours extraordinaires. Ce sont des suggestions et de bons mouvements d'un ordre à part, supérieurs à ce que demande l'exercice de nos aptitudes imparfaites, bien qu'ils soient très conformes aux besoins de l'âme et à la bonté divine [2], — des instincts divins qui opèrent en nous sans que nous ayons part à la détermination qui nous met en activité, mais non sans que nous réagissions vitalement et avec le plénier consentement de notre volonté, — car l'impulsion de l'Esprit-Saint est éminemment suave en même temps que souverainement efficace, elle ne supprime pas notre liberté, elle fait notre acte libre.

Ces grâces ont un nom dans le langage théologique. Tandis qu'on appelle grâces actuelles coopérantes le concours ordinaire dont nous parlions tout à l'heure, celles-ci se nomment *grâces opérantes*. « Lorsque pour produire un effet, dit saint Thomas, notre âme a été mue sans s'être mue elle-même, Dieu seul ayant été cause de son mouvement, l'œuvre est attribuée à Dieu : c'est la grâce opérante. Mais lorsque notre âme se meut et est mue tout ensemble, l'œuvre accomplie appartient à notre âme en même temps qu'à Dieu : c'est la grâce coopérante [3]. »

---

1. Ia IIae, qu. 109, a. 9, c. et ad 1, avec le commentaire de Cajétan.

2. Ibid. à partir de « secundo ratione speciali. » — Ce texte rejoint évidemment la question 68, a. 2, c. et ad 3, et plus encore les articles ultérieurs où l'angélique Docteur montre la nécessité de chaque don en particulier, par ex. don de conseil, IIa IIae, qu. 52, a. 1, don de force, IIa IIae, qu. 139, a. 1.

3. Ia IIae, qu. 111, a. 2. — L'identification entre l'instinct des dons et la grâce opérante ressort du rapprochement des articles de saint Thomas. Font expressément cette identification le Card. Billot (*De Virtutibus infusis*

Ce n'est donc pas tant au résultat qu'à la manière d'y parvenir que l'on peut reconnaître les actes dus aux inspirations du Saint-Esprit et les distinguer de ceux qui sont produits par l'effort humain assisté de la grâce [1].

Il y a des difficultés qui sont spéciales à tel individu donné. Pour y obvier, le Saint-Esprit interviendra en réponse aux prières qui lui sont adressées. N'empêche que l'œuvre accomplie pourra bien n'être pas supérieure à celle d'une autre personne mieux douée, chez qui la grâce coopérante suffit.

Mais tenant compte des difficultés d'ordre général, des difficultés de la perfection surnaturelle elle-même qui demande une si grande élévation d'âme, nous dirons que les œuvres supérieures à l'ordinaire vertu humaine sont particulièrement du ressort des inspirations divines. A l'âme vertueuse qui a donné sa mesure le Saint-Esprit vient en aide pour prolonger ses efforts. Le but de ses interventions est bien d'assurer le salut, mais plus encore de promouvoir la perfection des enfants de Dieu. C'est ainsi que saint Thomas l'a compris dans cet article de la Somme où il met en parallèle les vertus et les dons du Saint-Esprit, double source des béatitudes promises par le Sauveur [2].

Notre fin, dit-il, c'est la vie bienheureuse que nous espérons posséder dans le ciel. Les voluptés terrestres essaient de nous

---

p. 178), le P. DEL PRADO *(De Gratia et lib. arbitrio*, t. I, p. 237 ; t. II, p. 225), le P. GARDEIL (Dict. de Théol. Vacant-Mangenot, *Dons*, col. 1775), etc.

Mais il ne faut pas confondre grâce opérante et grâce purement excitante. Celle-ci n'épuise pas toute la compréhension de celle-là. Entre autres différences, la grâce simplement excitante prévient l'œuvre de notre libre arbitre, tandis que la grâce opérante peut aller jusqu'à l'achèvement de notre acte libre.

1. Ia IIæ, qu. 68, a. 2, ad 1.

2. Ia IIæ, qu. 69, a. 3. — C'est pourquoi il ne faudrait pas exagérer la divergence qui existe sur ce point entre la doctrine de saint Thomas dans ses Commentaires sur les Sentences et celle qu'il expose dans la Somme. Le R. P. DE GUIBERT, S. J. a mis cette divergence bien en lumière dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique* (octobre 1922), p. 394-411). En son premier ouvrage, notre Docteur enseigne que les dons du Saint-Esprit ont pour objet les œuvres supérieures à l'humaine vertu, et répondent à un degré plus élevé du progrès spirituel. Dans la Somme, sa rédaction se modifie. Il s'est rendu compte que l'inspiration du Saint-Esprit est nécessaire pour surmonter des obstacles qui peuvent se présenter dès le commencement de la vie chrétienne. Mais il demeure encore persuadé que les œuvres supérieures à l'ordinaire vertu humaine sont tout particulièrement du ressort des inspirations divines. Il le dit expressément dans l'article que nous citons ici et qui rejoint le commentaire des Sentences

en détourner, les œuvres de la vie active nous y disposent, la contemplation nous en donne l'avant-goût.

C'est pourquoi le Sauveur a commencé par les béatitudes qui délivrent l'âme des plaisirs terrestres. Ceux-ci viennent d'abord de l'abondance des biens extérieurs, soit des richesses, soit des honneurs. Par la vertu l'homme se détache de ces biens au point de n'en user qu'avec modération. Le don du Saint-Esprit fait mieux ; grâce à lui l'homme méprise totalement les richesses et les honneurs. « Bienheureux les pauvres en esprit ! » Cette première béatitude se rapporte surtout au mépris des richesses, mais aussi à celui des honneurs, qui est la conséquence de l'humilité.

La vie voluptueuse consiste encore à suivre ses passions, colères ou convoitises. La vertu permet à l'homme irascible de ne pas dépasser la mesure fixée par la raison. Le don fait plus. Sous son empire, l'homme soumis à la volonté divine n'est aucunement inquiété par les passions combattives. C'est la seconde béatitude : « Bienheureux les doux ! »

Pour les plaisirs sensibles, objet des convoitises charnelles, a vertu fait que l'on n'en jouit qu'avec mesure ; le don les rejette complètement s'il le faut; et même, au besoin, il nous inspire de volontaires afflictions. D'où la troisième béatitude : « Bienheureux ceux qui pleurent ! »

Une fois délivré des faux plaisirs, il faut se préparer à la vraie béatitude par les œuvres de la vie active. Celles-ci consistent d'abord à rendre au prochain ce que nous lui devons. La vertu nous dispose à ne rien refuser de ce que demande la justice ; mais le don va plus loin dans l'accomplissement de ce devoir, il met dans l'âme, pour nous y pousser, un désir fervent qui ressemble à la faim et à la soif. « Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice », dit la quatrième béatitude.

Après le paiement des dettes, viennent les services que l'on rend spontanément au prochain. La vertu nous met en disposition de venir en aide, suivant les conseils de la raison, à nos amis ou à ceux qui nous sont unis par quelque lien. Telle est la vertu de libéralité. Le don, par amour de Dieu même, mesure ses bienfaits aux besoins des personnes quelles qu'elles soient.

« Quand tu fais un diner ou un souper, n'appelle pas tes amis ou tes frères, mais les pauvres ou les infirmes » (*Luc*, XIV). C'est la vraie miséricorde. Aussi la cinquième béatitude est ainsi conçue : « Bienheureux les miséricordieux ! »

Mais la véritable béatitude consiste dans la vie contemplative, et celle-ci ne sera parfaite qu'au ciel. Pourtant nous pou vons en avoir sur cette terre un avant-goût. Dieu la donne pour récompense à ceux qui ont le cœur détaché et qui vivent recueillis, en paix avec le prochain : « Bienheureux les purs ! Bienheureux les pacifiques ! » Ils sont les enfants de Dieu et le voient dès ici-bas, grâce aux dons de la contemplation [1].

Ce qu'ajoutent ces dons à notre vertu de foi, en quoi consiste la grâce opérante qui produit la contemplation mystique, c'est le sujet qui sera exposé tout au long dans le reste de ce travail.

Il demeure établi déjà que des instincts divins nous sont nécessaires pour vivre toujours et jusqu'à la perfection en vrais enfants de Dieu.

Faut-il s'en tenir à ces impulsions transitoires ? A la rigueur, puisqu'elles sont garanties par la présence en nous de l'Esprit-Saint, elles pourraient suffire. Munis de notre organisme surnaturel ordinaire et comptant sur les secours opportuns de notre Hôte tout-puissant, nous sommes armés pour parvenir à la vie éternelle. Aussi plusieurs théologiens de tous les temps, ceux que l'on groupe sous l'étiquette de nominalistes et qui se ressemblent par une commune horreur de ce qu'ils appellent « des entités nouvelles », plusieurs théologiens, dis-je, se refusent à admettre rien de plus. Pour saint Thomas, au contraire, il faut que l'âme juste soit douée d'habitudes qui lui permettent de recevoir et de suivre avec aisance ces instincts de l'Esprit-Saint [2].

Cependant, sans être nominaliste, ne pourrait-on pas s'étonner à bon droit de l'existence de ces habitudes ? L'habitude,

1. Ia IIæ, qu. 69, a. 3 corp. et ad 1

2. Ia IIæ, qu. 68, a. 3.

pour qui sait la concevoir, n'est pas sans doute quelque entité de surcroît, semblable à un instrument qui serait adapté tant bien que mal à une faculté pour la prolonger et faciliter son action. C'est la faculté tout entière qui se trouve prise, excitée et spécialisée par un renforcement de son énergie vitale ; c'est, pour mieux dire, une disposition permanente d'une puissance, rendant plus facile et plus prompte son éclosion en actes et en telle sorte d'actes. Mais, s'il en est ainsi, ne semble-t-il pas que l'habitude ne puisse être qu'un principe intérieur d'activité psychologique ? Et alors comment saint Thomas ose-t-il maintenant en faire une simple capacité de réception ?

Prenons garde, et ne croyons pas qu'il n'y a d'activité que dans le mouvement d'initiative personnelle. Il en faut aussi pour se mettre en arrêt, prêt à accueillir et prêt à suivre une inspiration du dehors. Ainsi, n'est-il pas foncièrement actif le disciple qui se tient tout yeux et tout oreilles pour voir et écouter, et dont l'intelligence se recueille tout attentive pour recevoir et s'assimiler l'enseignement de son maître ? Et pareillement le religieux qui vit sans cesse en état de disponibilité vis-à-vis des ordres de ses supérieurs ? Docilité et obéissance sont précisément des vertus humaines, partant des habitudes. Rien donc ne s'oppose à ce qu'il y ait des habitudes, des dispositions d'âme permanentes pour nous permettre d'appeler, de recevoir et de suivre l'instinct du Saint-Esprit.

Mais est-ce nécessaire ? Oui, suffisamment du moins pour que l'on ait le droit d'affirmer l'existence de ces habitudes. C'est nécessaire, non absolument et de telle sorte que sans elles le salut serait impossible ; mais moralement, car l'âme juste, privée de ces dispositions, serait moins bien douée dans l'ordre surnaturel que dans l'ordre naturel. L'organisme surnaturel n'étant par ailleurs qu'une transposition, en un mode plus élevé, de la psychologie naturelle, il faut, ou du moins il est de haute convenance, que dans ce cas comme dans les autres, il en reproduise toutes les formes. Tout s'harmonise dans l'œuvre divine et nous pouvons à bon droit conclure, de ce que nous connaissons, à l'existence de choses analogues qui restent par elles-mêmes enveloppées de mystère.

Or à considérer l'homme dans sa perfection naturelle, nous le voyons muni d'habitudes qui disposent tous ses appétits, qui les organisent et les tiennent attentifs sous l'empire de la raison, dont ils sont les serviteurs. C'est la vertu de justice dans la volonté, la vertu de tempérance dans les passions de convoitise, la vertu de force dans les passions de combat.

Concluons-en que Dieu a dû doter notre âme sanctifiée d'habitudes surnaturelles analogues à ces vertus.

Aussi bien, pas plus dans cet état supérieur de l'âme humaine que dans l'autre condition, il ne s'agit seulement de recevoir passivement une impulsion extérieure. Notre âme n'est pas, en regard de l'Esprit, un pur instrument, un être dont le rôle serait uniquement de se laisser pousser et point du tout de se mouvoir vitalement. Ce ne serait plus l'âme humaine. Dieu ne peut la réduire à cet état contre nature.

Donc, même sous l'empire du Saint-Esprit, l'homme demeure un être libre ; s'il est mû par l'Esprit-Saint, il ne laisse pas néanmoins d'agir lui-même. Aussi, pour la parfaite sauvegarde de sa liberté, a-t-il besoin de ces habitudes dont nous parlons. Grâce à ces dispositions permanentes de souplesse, *l'homme accueillera comme naturellement l'impulsion divine.*

Il y a plus. Car le tout n'est pas de recevoir, mais encore d'*appeler au préalable et de suivre après coup.* Ce sont, à vrai dire, trois aspects de la même fonction. Et, pour qui réfléchit, « recevoir vitalement » comprend tout cela. Telle, l'absorption de la nourriture qui chez le vivant se trouve normalement précédée d'appétit et suivie d'assimilation. Mais en examinant tour à tour ces aspects divers, nous verrons que, s'il est doué d'habitudes, le juste possédera en lui comme un instinct latent qui, aux heures de détresse ou dans son désir de grandir, lui fera pousser vers Dieu le cri : *Abba ! Père !* et le placera dans une attitude obédientielle sous le souffle sanctificateur. S'il a des dispositions préalables, le juste se soumettra avec une telle facilité, une telle promptitude à l'action divine qu'il ne semblera pas obéir à un être étranger, mais suivre sa propre inclination naturelle. Et cette remarque confirme la conclusion de saint Thomas.

Il reste une difficulté cependant. On pourrait dire: J'admets déjà qu'il existe dans l'âme juste des aptitudes surnaturelles données par Dieu et qui correspondent, dans leur ordre, aux vertus humaines naturelles. A quoi bon cette nouvelle série de dons permanents ? Les premières suffisent à tout. Elles canalisent les suggestions extraordinaires de l'Esprit-Saint, comme elles reçoivent les injonctions ordinaires de la raison surnaturalisée.

Ainsi parle-t-on [1]. Cette opinion s'était déjà fait jour au temps de saint Thomas. « Mais, répondait-il, il reste pour ces théologiens une grande difficulté à résoudre : qu'ils nous montrent donc pourquoi le qualificatif de dons ne convient pas à toutes les vertus, mais à quelques-unes seulement, et pourquoi, en parcourant la liste des dons, on en trouve qui ne font pas partie des vertus, la crainte en particulier [2]. »

Aussi faut-il maintenir deux séries d'habitudes réellement distinctes. Ne nous laissons donc pas arrêter par la peur des entités de surcroît ; conception fausse, avons-nous dit. Pour quelqu'un qui a compris ce qu'est une habitude psychologique et qui a vu la raison d'être des dons du Saint-Esprit, il s'agit uniquement de savoir si les vertus infuses sont des habitudes capables de jouer le rôle de ces dons.

Non, assurément, car elles sont adaptées à de tout autres fonctions, et une même disposition d'âme ne peut nous préparer à des actes formellement différents. En effet, il n'y a pas seulement distinction de moteurs : ici, la raison surnaturalisée, là, l'Esprit-Saint lui-même ; mais il s'ensuit une autre distinction plus importante, une grande différence dans la manière d'agir. Les aptitudes qui suffisent à un enfant pour suivre les modestes leçons d'un instituteur de village ne sont pas à la hauteur de l'enseignement philosophique d'un maître de Sorbonne. De même les vertus donnent à l'homme les perfections nécessaires pour suivre avec docilité le mouvement et la direction de la raison ; il faut des perfections d'un autre

1. Pesch, S. J., *Prælect. dogmat.*, t. VIII, n° 114

2. Ia IIae, qu. 68, a. 1.

genre pour disposer notre âme à recevoir facilement l'inspiration de l'Esprit-Saint lui-même.

Sans doute, dans le premier cas aussi, l'Esprit fait sentir son action surnaturelle. Mais c'est en se pliant au mode d'agir de nos facultés humaines. Rien n'est changé dans le fonctionnement de notre organisme psychologique, bien qu'il soit orienté vers un but supérieur et que l'onction divine nous donne d'y aspirer avec une vigueur nouvelle. Les vertus théologales sont réglées par le mode de comprendre étroit et limité qui est propre à l'homme. Les vertus morales consistent toujours à chercher le juste milieu par une réflexion personnelle. Bref tout le mouvement de l'âme s'accomplit suivant la manière humaine [1].

Or les initiatives de l'Esprit sont d'autre sorte. Ce sont des impulsions, des illuminations de sa façon à lui qui est transcendante à la nôtre [2]. Aussi bien, s'il en était autrement, elles ne justifieraient pas leur raison d'être.

Mais voici la conséquence. Ce qui est disposition adaptée au mode d'agir humain, ne l'est pas à ce mode tout différent, quasi-divin. Il faut donc des habitudes nouvelles. Outre les vertus infuses, sont requis les dons permanents du Saint-Esprit.

« Création originale, à coup sûr, et unique ! écrit le P. Gardeil [3], mais n'est-il pas aussi unique le cas d'un être moral qui se trouve aux prises avec un but qui le dépasse absolument, sous l'action de l'influence directrice divine elle-même qu'il est impuissant à capter dans ses énergies ? Ne faut-il pas de ce chef, à côté des vertus toujours actives, des dispositions réceptives pour toutes ces influences divines que l'activité humaine ne saurait canaliser, ne faut-il pas des disponibilités permanentes vis-à-vis de tout ce que Dieu voudra opérer en lui ? »

---

1. « Modo humano... secundum regulam rationis », dit S. Thomas, *III Sent.*, dist. 34, qu. I, a. 1 ; Iª IIæ, qu. 68, a. 1, ad 3.

2. « Ultra humanum modum... ex altera regula quam sit regula humanae virtutis, quae est ipsa Divinitas ab homine participata suo modo, ut jam non humanitus, sed quasi Deus factus participatione, operetur. » *III Sent.*, dist. 34, qu. 1, a. 3 ; IIª IIæ, qu. 9, a. 1, ad 1.

3. *Les Dons du Saint-Esprit dans les Saints dominicains*, p 52.

Les anciens théologiens mystiques se sont plu à comparer l'âme du juste, ainsi munie des sept vertus et des sept dons, au navire antique parfaitement équipé, gréé de rames et de voiles. Disons cela dans leur style savoureux : « Il est écrit dans Marc (VI, 48) : *Le Seigneur vit que les disciples avaient beaucoup de peine à ramer.* En effet, on n'avance qu'à grand'peine dans la voie de Dieu, lorsqu'on ne marche que par ses propres efforts et par son industrie, au moyen des vertus ordinaires. Mais si l'Esprit nous remplit l'âme intérieurement, et nous mène suivant ses règles, alors nous courons sans peine, parce notre cœur est dilaté, comme les voiles sous le souffle du vent. C'est pourquoi il est dit dans le psaume 118 : *J'ai couru dans la voie de tes commandements lorsque tu as dilaté mon cœur* [1]. »

« Les dons du Saint-Esprit, écrit le P. Schwalm, ce mot est bien choisi pour marquer ce que cette promptitude à recevoir les souffles d'en-haut ajoute à la vertu. *Vertu* signifie verdeur, virilité, vigueur, initiative et puissance du bien du côté de l'homme ; *don* signifie largesse bénévole, initiative d'un bienfaiteur, correspondance à ses desseins chez le bénéficiaire. Les vertus sont le domaine propre de l'acétisme qui en est l'exercice, comme le dit son nom ; les dons sont un domaine plus mystérieux, puisque l'initiative divine s'y superpose aux ressources actives de la nature et de la grâce : les dons sont les facultés propres de la vie mystique [2]. »

Mais nous n'avons parlé jusqu'ici que des dons en général. Parmi les sept dons du Saint-Esprit, quels sont ceux qui collaborent à la contemplation et comment le font-ils ? C'est la question qu'il nous faut maintenant résoudre.

### § III. — Les dons d'intelligence, de science et de sagesse collaborent, chacun diversement, a la contemplation mystique.

Ici-bas, comme au ciel, imparfaite ou parfaite, la contemplation est formellement un acte d'intelligence. Non que la

1. Jean de Saint-Thomas, in Ⅰ^am^ Ⅱ^ae^, disp. XVIII, a. 2, n° 13 et 14
2. Préface de *La Vie avec Dieu* par le P. Faucillon, p. XXVII

volonté n'y joue un grand rôle : c'est par elle que l'on tend à ce but, par elle que l'on jouit finalement. Mais l'intelligence est la faculté qui saisit la vérité [1].

Nous ne pouvons donc chercher que parmi les dons intellectuels ceux qui serviront à la contemplation. Encore s'en trouve-t-il un qui n'est que pour l'action, le don de conseil. Celui-là aussi doit être mis de côté. Voici que, sur sept, trois au plus nous restent : l'intelligence, la sagesse et la science. Faudra-t-il de nouveau faire un choix ? D'aucuns le pensent. Beaucoup hésitent. Il est vrai que saint Thomas a varié sur ce point. Pour connaître sa pensée dernière, on doit tenir compte de l'ordre chronologique de ses ouvrages.

Si nous ouvrons d'abord son commentaire sur les Sentences [2], nous le voyons distinguer deux procédés dans la contemplation humaine : le premier consiste à découvrir les vérités éternelles, le second à organiser toutes choses à leur lumière.

Parlons de la découverte. Voici la façon humaine d'y réussir. L'esprit part de données que lui fournissent les sens sur les qualités matérielles des corps et, les élaborant à l'aide de la mémoire et de l'expérience, il arrive bientôt à saisir des principes qui s'imposent à lui nécessairement dès qu'il comprend les termes dans lesquels on les énonce. Ceux-ci par exemple : on ne peut, à la fois et sous le même rapport, être et ne pas être ; deux choses égales à une même troisième sont égales entre elles ; le tout est plus grand que la partie, etc. Pour disposer la faculté intellectuelle à cette opération fondamentale, il y a une vertu à qui l'on réserve, parce qu'elle est primordiale, le nom même de la faculté qu'elle perfectionne : *la vertu d'intelligence*, c'est l'aptitude à percevoir les principes premiers.

Mais notre esprit ne s'arrête pas là dans la voie des découvertes. Sur ces principes élémentaires, sans cesse déterminés par l'apport des sens, il travaille, fait des déductions et des inductions, tire des conclusions, rattache des effets à leurs causes, passe du particulier à l'universel, définit certaines

---

1. IIa IIae, q. 180, a. 1.

2. *III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 2.

essences des choses matérielles. Les notions éparses qu'il acquiert ainsi constituent enfin ce qu'on appelle la science, résultat magnifique dont saint Thomas parle avec admiration [1]. Une vertu intellectuelle porte le nom de *science*. Elle nous perfectionne dans la recherche et l'acquisition des vérités qui sont à la portée de notre raison.

Par ailleurs, il est des vérités que nous ne pouvons atteindre de nous-mêmes et que seul le témoignage divin nous garantit. Aussi notre esprit, laissé à sa manière humaine, ne connaît ces vérités supérieures que d'une façon énigmatique. Il y adhère pourtant par la *vertu de foi*.

Contempler ces réalités spirituelles comme à découvert, *quasi nuda veritate*, c'est là une œuvre surhumaine. Or en cela consiste précisément la fonction *du don d'intelligence*, accordé par l'Esprit-Saint pour parachever les vertus intellectuelles que nous avons nommées, et tout particulièrement pour éclairer notre âme en face des vérités admises sur parole par la foi.

Tout cet ensemble de démarches constitue le premier procédé de la contemplation, celui qui tend à découvrir et à considérer les vérités éternelles.

Arrivons au deuxième. Il s'agit maintenant de rassembler les vérités acquises et d'édifier une belle construction rationnelle qui en sera la synthèse. C'est l'œuvre de *la Sagesse*, la grande vertu intellectuelle du philosophe et du théologien. Le sage part d'un simple regard sur les grands principes et sur les causes suprêmes, au-dessus desquels plane l'idée qui, en définitive, rend compte de tout, la clef de voûte de l'édifice intellectuel, Dieu, conçu comme la source première d'où tout procède et la fin dernière où tout doit aller pour achever sa perfection. Le sage projette cette clarté sur la multitude des êtres et les insère chacun à sa place dans l'ordre éternel.

La Somme de saint Thomas est, sans contredit, le plus beau monument de la sagesse. Que l'on en parcoure seulement la table des matières : le grand Docteur y traite premièrement

---

1. « Illud quod aggregatur ex omnibus coarticulatis, exquisitis et collectis fit aliquid magnum, ut potest apparere in singulis artibus quæ per diversorum studia et ingenia ad mirabile incrementum pervenerunt. » (*In II Metaph.*, lect. I).

de *Dieu*, la cause universelle et perpétuellement créatrice de l'être ; — deuxièmement, de l'*émanation des créatures*, de leur distinction et du gouvernement de tous ces êtres qui ne vivent que d'emprunt, reliés à l'Être divin par un cordon souple qui laisse à chacun son jeu naturel et son autonomie ; — troisièmement, du *retour* de toute créature vers Dieu, la créature intelligente entraînant les autres, grâce à la raison, reflet de la loi divine, qui lui permet de faire sa vie morale et d'aller elle-même à sa destinée ; — enfin de la *Voie universelle et vivante* qui est le Christ, le Médiateur entre Dieu et toute créature... « Pour saint Thomas, il y a quelque chose de meilleur que chacune des choses, c'est leur ordre, et il y a quelque chose de meilleur que leur ordre entre elles, c'est l'ordre de toutes à Dieu tel qu'il se trouve réglé par le Christ. [1] »

Si haute et si rare que soit la vertu de sagesse, son œuvre n'est pourtant pas au-dessus des moyens de l'homme, surtout quand il est soutenu par la foi. Mais supposez-le uni aux causes suprêmes, transformé à leur image, et dominant comme elles le flux et le reflux des contingences, supposez-le adhérent à Dieu au point de former avec Lui un même esprit, selon le mot de saint Paul [2], de telle sorte que ce soit par son expérience intime, *quasi ex intimo sui*, qu'il apprécie tout le reste, et mette en ordre, non seulement ses connaissances, mais aussi ses activités et ses passions : cela est surhumain, — et c'est l'œuvre du *don de sagesse*.

Après avoir ainsi terminé ce qui regarde la contemplation, notre Docteur passe à la vie active pour laquelle, dit-il, s'emploient tous les autres dons, y compris celui de science. Et ceci ne laisse pas d'étonner. Pourquoi ne rapproche-t-il pas le don de science de la vertu du même nom, ainsi qu'il a fait pour les vertus et les dons d'intelligence et de sagesse ? Sans doute le théologien a sacrifié ici son système philosophique à l'ordre suivi par Isaïe qui, dans l'énumération des dons, sépare nettement la science de l'intelligence et de la sagesse, et la

---

1. R. P. Sertillanges. — *Cf.* I^a, qu. 103, a. 2, ad 3.

2. *I Cor.* VI, 17.

renvoie parmi les dons de la vie active, après le conseil et la force, immédiatement avant la piété et la crainte. Dans les ouvrages postérieurs, si saint Thomas fait allusion quelquefois aux dons de la vie contemplative, il ne nomme que l'intelligence et la sagesse [1]. En composant dans la Somme son traité des dons en général, il maintient d'abord la même classification [2]. Plus tard cependant, lorsqu'il vient à l'étude particulière de chaque don du Saint-Esprit, son opinion finit par se modifier. Une étude plus attentive lui a permis de tout concilier, la philosophie qui lui est chère et le texte sacré d'Isaïe [3]. Le don d'intelligence, ainsi que le don de sagesse, a son retentissement jusque dans la vie active, dit-il. D'autre part, le don de science est comme eux d'abord, mais non exclusivement, d'ordre spéculatif. Et tous trois ont pour fonction d'achever autant que possible, — à la façon dont les dons perfectionnent les vertus, — la connaissance surnaturelle que la foi laisse imparfaite [4].

Aussi bien saint Thomas va-t-il joindre le don de science au don d'intelligence, comme correspondant à la vertu de foi. S'il renvoie le don de sagesse à la suite de la vertu de charité, ce n'est pas que sa doctrine ait changé sur ce point : il suffit de comparer l'étude qu'il en donne [5] avec le Commentaire des Sentences que nous avons cité, pour voir que tout concorde. Or ici il ajoutait explicitement : « La foi a besoin de dons qui la perfectionnent, vu la misère de notre intelligence qui n'arrive à percevoir les réalités spirituelles qu'en partant des choses sensibles. Mais la volonté n'a pas, de par sa nature, pareille imperfection ; c'est pourquoi à la charité ne correspond pas de don qui agisse d'une manière plus parfaite [6]. » En effet, même dans la Somme, à la fin du traité de la charité, notre

1. *In Boet. de Trin.*, qu. 1, art. 2 ; *de Verit.*, qu. 10, a. 9

2. I^a II^ae, qu. 68, a. 4.

3. II^a II^ae, qu. 8, a. 6.

4. « Donis sapientiae, ntellectus et scientiae respondet solum unus fructus qui est certitudo signata nomine fidei. » (II^a II^ae, qu. 8, a. 8, ad 3)

5. Cf. surtout II^a II^ae, qu 45, a. 2.

6. *III Sent.*, dist. 34, qu. 1, a. 1, ad 5 ; a. 2, ad 1. — De même, *De Caritate*, a. 2, ad 17.

Docteur considère toujours le don de sagesse comme un don intellectuel, à base affective, il est vrai, mais un don reçu dans l'intelligence, et qui, lui aussi, lui surtout, éclaire la vérité divine à laquelle la foi, abandonnée à elle-même, ne peut qu'adhérer dans l'ombre.

Résumons avec saint Thomas lui-même [1]. *La foi* est le fondement de notre connaissance surnaturelle : elle adhère fermement aux vérités révélées, sans les voir ; elle croit sur parole. Reste à pénétrer ces vérités dans la mesure du possible : cette œuvre revient au *don d'intelligence*. Puis il faut que l'homme en juge sainement. Il ne s'agit plus seulement de saisir l'énoncé des termes, mais de se rendre compte des raisons. Ce jugement appartient pour les choses créées au *don de science*, pour les choses divines au *don de sagesse*. Ou, plus précisément, don de science et don de sagesse s'exercent l'un et l'autre sur tout, mais le premier à l'aide des créatures, le second à partir des causes divines en qui se trouve l'explication suprême [2]. Ces opérations de notre esprit sont d'ordre spéculatif d'abord, affaire de contemplation, mais en second lieu servent de principes d'action que le don de conseil appliquera aux cas particuliers...

Telle est la dernière synthèse à laquelle s'arrêta notre Docteur. Cette classification des dons est bien supérieure à la première : « elle est plus divine, note Cajétan dans son commentaire de la Somme, il faut la suivre [3]. »

Ainsi donc, les trois dons d'intelligence, de science et de sagesse sont les principes de la contemplation. Si saint Thomas ne le dit guère explicitement dans la Somme, c'est qu'il y étudie les dons d'un point de vue supérieur, abstraction faite de la vie contemplative et de la vie active [4]. Cependant il lui est arrivé, en passant, de l'affirmer. Par exemple, en traitant des béatitudes évangéliques, il nous dit que, de temps à autre, les parfaits jouissent sur la terre d'un commencement de la béa-

1. IIa IIæ, qu. 8, a. 6.
2. IIa IIæ, qu. 9, a. 2, ad 3.
3. Et hoc sequere quia divinioris est ingenii (In Iam IIæ, qu. 68, a. 5).
4. Ia IIæ, qu. 68, a. 5

titude future, parce que, « dès cette vie, l'œil purifié par *le don d'intelligence* peut voir Dieu de quelque manière »[1]. D'ailleurs quand il étudie la contemplation même, ne la définit-il pas : un regard simple, une intuition de l'esprit sur la vérité divine[2] ?

D'autre part, il attribue nettement la contemplation au *don de sagesse*, dans ce texte par exemple : « C'est la fonction de la sagesse de contempler les choses divines[3]. »

Enfin, au traité proprement dit de la contemplation, il adjoint expressément la science à la sagesse[4]. Comment s'en étonner ? Un peu plus haut, saint Thomas remarquait que « par les effets divins nous sommes amenés à la contemplation de Dieu »[5]. Or tel est le procédé même du *don de science*[6].

Mais ce qui n'est indiqué qu'en passant dans la Somme se trouve affirmé à maintes reprises, très explicitement, dans le commentaire sur les Sentences, où saint Thomas étudie les dons précisément du point de vue de la contemplation et de l'action. L'intelligence et la sagesse servent à la première, nous dit-il[7], et plus tard il regrettera seulement de n'y avoir pas ajouté la science. A nous de compléter en disant que ces trois dons sont les principes formels de la contemplation.

Cependant il convient d'ajouter que celle-ci est principalement l'œuvre du don de sagesse.

Est-ce, comme certains le croient, parce que la sagesse toute seule est une connaissance affective, et par là justifie seule la définition donnée par saint Thomas de la contemplation :

---

1. « In hac vita, purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest. » (Ia IIae, qu. 69, a. 2, ad 3). Même idée dans IIa IIae, qu. 8, a. 7. A noter que, pour saint Thomas, béatitude et contemplation s'identifient (Ia IIae, qu. 3, pass.).

2. IIa IIae qu. 180, passim.

3. Ia IIae, qu. 45, a. 3, ad 3.

4. Ia IIae, qu. 180, a 7. — Sans doute, en ce texte, saint Thomas parle d'abord des vertus de science et de sagesse, mais n'oublions pas que les dons de science et de sagesse leur correspondent selon un mode supérieur

5. IIa IIae, qu. 180, a. 4.

6. IIa IIae, qu. 9, a. 2, ad 3.

7. *III Sent.*, d. 34, qu. 1, a. 2 et 4 ; d. 35, qu. 1, a. 2, qla 1, arg. 3 ; qu. 2, a. 2, qla 3, ad 3, etc. — *De Verit.* qu. 10, a. 11, sed contra... præterea plus distat...

une connaissance qui a son principe et son terme dans l'amour [1] ? Non, les trois dons ont la charité pour base [2], pour source de lumière [3]. L'intelligence et la science ne sont pas comme la foi qui peut persévérer dans une âme sans la charité ; celle-ci les entraîne à sa suite. Aussi Jean de Saint-Thomas, le grand théologien des dons du Saint-Esprit, les explique tous pareillement par la connaissance affective.

Leur différence vient d'ailleurs, à savoir des actes divers de notre faculté intellectuelle qui, par l'instinct du Saint-Esprit habitant notre âme sous les espèces de la charité, s'épanouit de différentes manières en contemplation de la vérité divine. Les trois dons intellectuels se distinguent entre eux comme les vertus du même nom. Nous l'avons déjà noté : c'est l'avis de saint Thomas, à tel point que dans le prologue de la *Secunda Secundæ*, il nous annonce qu'il n'y a pas lieu d'étudier les vertus intellectuelles séparément des dons. Or, parlant des trois vertus intellectuelles, le saint Docteur avait dit que l'une peut agir sans l'autre [4]. Ainsi on peut considérer les principes pour eux-mêmes : acte d'intelligence. On peut aussi considérer en même temps les conclusions qui en dérivent : acte de science.

Mais il ajoute : « Si l'on y regarde bien, ces trois vertus ne se distinguent pas l'une de l'autre *ex æquo*, mais suivant un certain ordre, comme il arrive dans les touts potentiels dont une partie est plus parfaite que l'autre : par exemple l'âme raisonnable est plus parfaite que l'âme sensible, et celle-ci que l'âme végétative. De cette manière, la science dépend de l'intelligence, qui lui est supérieure. L'une et l'autre dépendent de la sagesse, qui a la suprématie. La sagesse contient en soi l'intelligence et la science, puisqu'elle porte son jugement sur les conclusions des sciences diverses et sur leurs propres principes. » « Non que la science et l'intelligence soient parties

1. IIa IIae, qu. 180, a. 1

2. Ia IIae, qu. 68, a. 5

3. « Si considerentur in quantum habent rationem doni, sic omnia attribuuntur Spiritui Sancto in quo omnia dona donantur. Similiter etiam si considerentur quantum ad *principium motionis talium donorum, qui est amor.* » (*In Isaiam*, c. XI).

4. Ia IIae, qu. 57, a. 2, ad 2

intégrantes de la sagesse, observe Cajétan ; mais celle-ci possède tout ce qui est dans celles-là ; et elle le possède éminemment, en tant qu'elle le ramène à la cause suprême. »

Appliquons cette doctrine analogiquement aux dons du Saint-Esprit : nous comprendrons que le don de sagesse soit le principal facteur de la contemplation, bien qu'il n'en ait pas le monopole ; nous comprendrons que dans certaines pages, où il est parlé en passant de la contemplation, saint Thomas l'attribue tout simplement au don de sagesse. Témoin ce texte : « Dans la contemplation Dieu est vu par un intermédiaire qui est la lumière de la sagesse [1]. » Et cet autre : « La connaissance affective qui produit l'amour de Dieu appartient en propre au don de sagesse [2]. »

Si pourtant l'on définit la sagesse d'après les mots *sapida scientia* auxquels *sapientia* ressemble en latin ; et si, de plus, on restreint la contemplation à une savoureuse expérience de la charité : alors on peut dire que le don de sagesse est *seul* le don de la contemplation. Mais, dans ce cas, on ne suit plus saint Thomas jusqu'au bout.

Celui-ci reconnaît bien ce savourement et l'attribue comme on le faisait avant lui et autour de lui, au don de sagesse, *sapida scientia* [3]. Il oppose même de ce chef la contemplation chrétienne à celle des philosophes. Qu'on lise, par exemple, ce passage de son commentaire sur le Cantique : « Les philosophes et les saints n'entendent pas de la même manière la vie contemplative : car les philosophes se donnent pour fin de leur contemplation la sagesse — *sapere* — la connaissance métaphysique..., et c'est pour eux la félicité suprême... Mais la contemplation dont traitent les théologiens consiste plutôt dans le savourement — *sapore* — que dans la sagesse, plutôt dans l'amour et dans la douceur que dans la contemplation même. S'ils disent, par aventure, que l'étude des lettres appartient à la vie contemplative, c'est dans la mesure où cette étude nous

1. *De Verit.*, qu. 18, a. 1, ad 4.
2. Ia. qu. 64, a. 1.
3. Ia, qu. 43, a. 5, ad 2.

porte à l'amour de Dieu. Si donc quelqu'un étudie pour savoir, non pour édifier et grandir dans la dilection divine, qu'il sache bien qu'il mène la vie contemplative des philosophes et non pas celle dont traitent les théologiens [1]... »

Mais saint Thomas ne s'en tient pas là. Dans son commentaire des Sentences, dans sa Somme théologique, après avoir établi d'une façon didactique la prééminence de la charité, et montré qu'elle doit informer toute la vie chrétienne, même la contemplation, il n'en écrit pas moins que celle-ci est formellement un acte d'intelligence, et que le don de sagesse (comme le don d'intelligence et celui de science) est essentiellement un surcroît de lumière intellectuelle.

Il est intéressant de comparer, à ce point de vue, saint Bonaventure et saint Thomas, tous deux commentant les Sentences.

« Si *sagesse* — *sapientia* — vient de savourement — *sapor* — et que le savourement concerne l'*affection intérieure*, il semble que l'acte de la sagesse soit *tout d'abord d'ordre affectif*, » dit saint Bonaventure [2]. Et saint Thomas écrit : « La sagesse comporte un savourement quant à l'amour qui la précède, mais non quant à la *connaissance* qui suit, si ce n'est en raison de la délectation consécutive à l'*acte de connaissance* [3]. »

Ces deux textes s'opposent tout comme une objection et la réponse que saint Thomas y fait dans l'article correspondant de la Somme théologique : Est-ce que la sagesse est une fonction de l'intelligence ?

« Il semble que non, dit-il, commençant selon sa coutume par attaquer sa propre thèse, car *sapientia* équivaut à *sapida scientia*, et cela semble concerner l'affectivité à qui il appartient d'expérimenter les délectations spirituelles : donc la sagesse n'est pas affaire d'intelligence, mais de sentiment. — Réponse : Dans la langue latine, en effet, *sapientia* pourrait avoir ce sens. Mais il n'en est pas ainsi en grec ni peut-être dans les

---

1. *In Canticum*, cap. I.

2. *III Sent.*, d. 35, a. 1, qu. 1.

3. *III Sent* d. 35, qu. 2, a. 1, q. 3, ad 1.

autres langues. En réalité la sagesse a pour cause la charité, mais elle est affaire d'intelligence [1]. »

Il suffit. Nous voilà renseignés sur la pensée de saint Thomas. Nous aussi, après avoir consacré un prochain chapitre au savourement de la charité divine (ch. IV), nous pousserons plus loin l'étude de la contemplation mystique dans son épanouissement intellectuel (ch. V et VI).

Mais auparavant il faut tirer des considérations théoriques que nous avons esquissées des conséquences pratiques qui achèveront de nous donner une idée exacte du don de contemplation mystique et fixeront le moment de son apparition dans la psychologie chrétienne.

---

1. IIa IIae, qu. 45, a. 2, obj. 1 et 2 cum resp.

## CHAPITRE III

# L'ASCENSION DE L'AME VERS LA CONTEMPLATION

*Ascensiones in corde suo disposuit...*
*Videbitur Deus deorum in Sion.*
(Psaume 83.)

Si la contemplation mystique s'opère par l'exercice des dons du Saint-Esprit, il en faut conclure qu'elle dépend de l'initiative divine, et qu'il ne servirait à rien de se faire violence pour la provoquer. Mais il est un autre excès, assez fréquent malheureusement, et qui vient de ce que beaucoup d'âmes ont reçu en ces matières une doctrine erronée. Elles se figurent que cette contemplation est un paradis fermé, une terre promise seulement à quelques rares privilégiés. Tel n'est point l'enseignement de saint Thomas. Selon lui, toute âme chrétienne peut aspirer à l'état mystique ; et si quelqu'un s'y prépare comme il convient, *il est normal* que Dieu intervienne pour l'y élever. Voilà ce qu'il nous faut expliquer.

### § I. — Toute ame chrétienne peut aspirer a la contemplation mystique.

Ne voyons pas dans la contemplation mystique l'une de ces faveurs extraordinaires, dites *gratiæ gratis datæ* ou *charismes*, telles que le don de prophétiser, d'avoir des visions, de parler des langues inconnues. Ces grâces, que saint Paul distingue nettement de la charité et que saint Thomas étudie bien à part dans la Somme théologique [1], sont en effet d'un ordre tout à fait spécial.

1. Ia IIae, qu. 171-178. — Voir encore *De Veritate*, qu. 13, a. 2, ad 9 où

Dieu les donne *pour des raisons d'utilité publique.* Si de fait elles sont souvent accordées à des saints qui en tirent profit personnellement, elles ne sont pas, *de soi*, en rapport avec l'état de perfection de celui qui les obtient, et n'ont rien à voir avec son salut [1]. Il suffit de citer l'exemple de Balaam et de son ânesse.

De plus, ces grâces sont *purement gratuites.* Vis-à-vis d'elles nul n'a jamais d'aptitudes. L'âme, même sanctifiée, ne possède à leur égard que la simple « puissance obédentielle » ; c'est-à-dire que sa nature d'âme peut se plier à une telle intervention du Tout-Puissant ; voilà tout. Dieu le voulant, ces grâces pourront donc la traverser instantanément, mais sans que rien en elle les ait appelées, et sans que rien en demeure pour les renouveler [2].

Au contraire, la contemplation, dûe à l'exercice des dons du Saint-Esprit, fait partie intégrante de la perfection chrétienne, et toute âme qui jouit de l'état de grâce possède en elle-même de quoi y parvenir un jour.

Ce n'est pas dans le secret d'un Cénacle, entre disciples choisis, que saint Paul parlait de l'habitation du Saint-Esprit dans les justes. Il la prêchait dans des lettres publiques qui se lisaient le dimanche aux assemblées des chrétiens de Corinthe, de Rome, ou d'Éphèse. Et nous connaissons l'existence en nos âmes de ces dons divers parmi lesquels trois ont la contemplation pour objet. Serait-ce afin de rester en face du Saint-Esprit comme des aptitudes toujours disponibles, et presque toujours sans emploi, que les dons de science, d'intelligence et de sagesse nous sont accordés ? Non, évidemment, tel n'est pas le dessein de Dieu.

On peut donc désirer la contemplation mystique, et l'on a le droit, parfois le devoir [3], de s'y disposer. A qui y verrait de la présomption, nous répondrons par deux pensées de saint Thomas, relatives à certains mouvements d'âme qu'il faut se

---

S. Thomas distingue explicitement la contemplation de celui de ces charismes qui s'en rapproche le plus : la vision extatique à ses degrés divers.

1. IIa IIae, qu. 172, a. 4.

2. IIa IIae, qu. 171, a. 2.

3. C'est un devoir pour les âmes qui se sont obligées par des vœux à tendre à la perfection, tout au moins lorsqu'elles sont entrées dans un ordre religieux dont la fin, ou l'une des fins, est contemplative, par exemple les chartreux, les dominicains.

garder de confondre avec ce péché. « Le présomptueux, dit-il, est celui qui entreprend une œuvre supérieure à ses forces [1]. Mais il peut très bien se faire qu'une œuvre dépasse la puissance active d'un être, sans qu'elle soit pourtant au-dessus de sa puissance passive. Ainsi l'air possède une puissance passive qui lui permet d'être transformé au point d'acquérir l'énergie et le mouvement du feu, ce qui dépasse sa puissance active. De même il y aurait vice et présomption si quelque homme de vertu imparfaite prétendait arriver d'un coup à ce qui n'appartient qu'aux parfaits. Mais y tendre avec un continuel effort vers la perfection, cela n'est point présomptueux [2]. » L'application ne se fait-elle pas d'elle-même au cas que nous étudions ? Où trouver de ces puissances passives aussi caractérisées que les dons du Saint-Esprit ? — Au surplus, suivant ce mot d'Aristote auquel saint Thomas fait appel en ce même article de la présomption, et qu'il se plaît à rappeler chaque fois qu'il s'agit des rapports du juste avec Dieu : « Ce que nous pouvons par nos amis, c'est encore par nous-mêmes en quelque manière que nous le pouvons[3]. » Or Celui de qui procède le don de la contemplation habite en nous à titre d'ami précisément.

Il est vrai, sans doute, — et saint Thomas l'a bien observé, — qu'il faut compter avec les tempéraments et les diverses vocations qui s'ensuivent. Toute la nature a été faite pour la grâce, et le premier effet de la prédestination est le tempérament même de celui que Dieu prédestine. Tant il y a d'unité dans le plan de la Souveraine Sagesse, « qui atteint d'une extrémité à l'autre avec force et dispose tout avec douceur ! » Les personnes dont les passions sont ardentes se portent volontiers aux œuvres. La naturelle agitation de leur esprit les dispose à la vie active. D'autres ont naturellement un esprit libre et net, calme et tranquille, tellement apte à la contemplation que si on les applique tout à fait aux labeurs de la vie active, ils peuvent en recevoir du préjudice. Néanmoins il faut observer avec saint Grégoire que souvent l'amour excite au travail ceux qui cher-

1. IIa IIae, qu. 130, a. 1.
2. Ibid., ad 1.
3. Ibid., ad 3 ; Ia IIae qu. 109, a. 4, ad 2, etc.

chent le repos, et que la crainte adoucit dans la contemplation l'impétuosité de ceux qui sont trop portés à l'action. C'est pourquoi les plus aptes à la vie active peuvent, par leurs exercices mêmes, se disposer à la contemplation; et les plus doués pour la vie contemplative peuvent se plier aux exercices de la vie active, ils n'en deviendront que plus dispos pour contempler [1].

Saint Thomas n'entend pas dire par là que tous peuvent vaquer de la même manière à la contemplation. Les modes de celle-ci varient à l'infini. C'est de ce qui en forme l'essentiel qu'il s'agit : savoir, de ce regard tout simple de l'intelligence, qui, éclairée de la lumière du Saint-Esprit sur la vérité divine, l'admire et la goûte amoureusement.

Faute d'avoir distingué l'accessoire du principal, on se figure trop souvent la contemplation inabordable à la plupart des chrétiens. Et l'on se trompe. On se trompe parce que, encore une fois, il n'est pas croyable que les dons de science, d'intelligence et de sagesse nous soient accordés en vain.

Ce n'est point là conclusion purement théorique, d'ailleurs garantie par l'autorité de saint Thomas. Toute une tradition pratiquante vient en confirmer la vérité. Voici, sous la plume du Père Schwalm, une page de synthèse historique qui ne laisse pas d'être impressionnante :

« Les mystiques dominicains sont unanimes à exciter le désir de cette grâce [de la contemplation]. Ce n'est pas chez eux simple tradition d'Ordre ou d'École ; c'est une doctrine qu'ils partagent avec saint Bonaventure et saint Bernard, Richard et Hugues de Saint-Victor, Cassien et saint Grégoire le Grand. Les Pères de l'Église en ont marqué les premiers jalons : dès le Ve siècle, Denys, dit l'Aréopagite, en précisait certains principes fondamentaux ; les emprunts de saint Thomas à ce profond mystique rattachent fortement la spiritualité dominicaine à l'enseignement des premiers âges chrétiens. Tauler, Suso, sainte Catherine de Sienne en développent beaucoup les conséquences pratiques. Moins attentifs que saint Thomas aux questions spéculatives, ils acheminent surtout leurs lecteurs à se

1. IIa IIae, qu 182, a. 4, ad 3

disposer pour recevoir le don de la contemplation. Tauler indique avec prudence les signes d'un véritable appel à cette forme d'oraison ; il en déduit une triple règle de conduite que saint Jean de la Croix, théologien d'esprit très net et de formation bien thomiste, éclaircira au suprême degré. Tous ces apôtres du mysticisme, et du plus sûr, se font une joie et un devoir d'y attirer les âmes ferventes, en voie de perfection.

« Comment ces vues, si fondées en doctrine, si garanties à la fois par la science acquise et l'expérience surnaturelle des Docteurs et des Pères, sont-elles devenues d'une hardiesse troublante, d'une nouveauté suspecte pour certains directeurs en plein XIXe siècle ? Comment ont-elles pesé sur des disciples de saint Thomas eux-mêmes et sur des familiers de la mystique dominicaine ?

« C'est qu'à partir du XVIe siècle, l'exclusivisme de Rodriguez en faveur de la méditation ; qu'au XVIIe le mysticisme abusif et malsain de Molinos, de Malaval, de Mme Guyon déterminèrent une réaction étroite et timorée ; nombre de directeurs ou d'écrivains ascétiques s'efforcèrent de classer la contemplation comme un état extraordinaire. Défense alors d'y aspirer : l'humilité et la prudence l'interdisaient. Cela parut plus sûr devant cette débauche d'oraisons sublimées qu'imaginaient les nouveaux mystiques.

« Et cependant, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, saint François de Sales, saint Jean-Baptiste de la Salle, Suarez protestent contre l'excès de la nouvelle réaction. Ils possèdent, eux aussi, l'autorité de la science acquise et de l'expérience surnaturelle ; c'est une solution fortement motivée, c'est une doctrine vécue qu'ils établissent en déclarant qu'il y a une *contemplation ordinaire*, exempte de ravissements et d'extases [1], et prudemment désirable pour les âmes qui avancent [2]... »

Si cette contemplation elle-même ne se réalise que rarement,

---

1. Il y aurait à distinguer entre l'extase qui n'est qu'une conséquence naturelle d'une contemplation mystique intense, et certains autres phénomènes qui sont miraculeux.

2. P. SCHWALM, Préface de *La Vie avec Dieu*, p. XXXV à XXXVIII. — Pour plus de développement, voir A. SAUDREAU, *La vie d'union à Dieu et les moyens d'y arriver d'après les grands Maîtres de la Spiritualité.*

c'est qu'on trouve, hélas! trop peu de personnes qui tendent à la perfection d'un effort persévérant et bien dirigé. Mais le principe demeure quand même. Les grâces mystiques sont le couronnement normal d'une vie mortifiée et fervente. Et c'est de ne pas rencontrer ces grâces dans une âme bien disposée qui est exceptionnel.

A ceux qui seraient dans ce dernier cas sainte Thérèse adresse ces paroles de consolation : « Laissez faire le Maître de la maison. Il est sage, il est puissant, il sait ce qui nous convient et aussi ce qui lui convient à lui-même. Si, faisant ce qui est en votre pouvoir et vous disposant à la contemplation par cette vie parfaite que nous avons indiquée, vous vous voyez refuser ce don, — encore suis-je portée à croire que vous le recevrez *si votre détachement et votre humilité sont véritables*, — soyez sûres que Notre-Seigneur vous garde *cette joie* pour la joindre à toutes celles qui vous attendent dans le ciel [1]. »

Mais, on le voit, sainte Thérèse attribue plutôt l'absence de contemplation au défaut de préparation dans l'âme. Elle ne croit guère à un simple refus de Dieu. Plus loin même elle affirme qu'elle n'y croit pas du tout. « Songez que le Seigneur invite tout le monde, écrit-elle. Il est la Vérité même, donc la chose est hors de doute. Si le festin n'était pas général, il ne nous appellerait pas tous, ou bien en nous appelant il ne dirait pas : Je vous donnerai à boire. Il dirait : Venez tous, vous n'y perdrez rien, et je donnerai à boire à qui je trouverai bon. Mais comme il dit, sans restriction : Venez tous, je regarde comme certain que tous ceux qui ne resteront pas en chemin recevront cette eau vive. Daigne Celui qui nous la promet nous donner sa grâce pour la chercher comme il faut ! Je le lui demande au nom de lui-même [2]. »

Alors sainte Thérèse se contredit ? — Poursuivons notre lecture, car la sainte a prévu l'objection.

« Il semble, ajoute-t-elle, qu'il y ait contradiction entre ce que je viens de dire au chapitre précédent et ce que j'avais dit plus haut quand, voulant consoler les âmes qui ne parviennent

1. *Le chemin de la perfection*, ch. XVII, fin.
2. Ibid. ch. XIX, fin

pas à la contemplation, je montrais qu'il y a divers chemins pour aller à Dieu, comme il y a différentes demeures dans le ciel. Et pourtant je maintiens ce que j'ai dit. Notre-Seigneur en effet, connaissant notre faiblesse, a tout ordonné d'une manière digne de lui. Mais il n'a pas dit : Que les uns viennent par tel chemin, les autres par tel autre. Non, dans sa miséricorde, il n'empêche personne de se diriger vers cette fontaine de vie, pour s'y désaltérer. Qu'il en soit à jamais béni ! Avec combien de raison il aurait pu m'en écarter ! Mais puisqu'il ne m'a point dit de me retirer quand je m'en approchais, qu'il n'a point commandé qu'on me jetât dans l'abîme, c'est évidemment qu'il n'éloigne personne. Que dis-je ? c'est publiquement et à grands cris qu'il nous appelle (Joan. VII, 37). Dans sa bonté, néanmoins, il ne nous fait point violence ; mais afin que personne ne se retire sans consolation et ne meure de soif, il abreuve de plusieurs manières ceux qui veulent bien le suivre [1]. »

Oui, c'est cela, et nous l'avons déjà noté, il y a plusieurs manières de goûter la contemplation mystique. En particulier, celle-ci peut exister longtemps sans joie sensible. N'est-ce pas ce que voulait dire sainte Thérèse plus haut ? Mieux que tout autre, saint Jean de la Croix a décrit cette contemplation douloureuse des débuts. On sait aussi que sainte Jeanne de Chantal demeura longtemps dans un état mystique très aride.

De ces remarques dictées par l'expérience des saints, en même temps que par la science des théologiens, il résulte que toute âme peut aspirer à la contemplation. Mais sainte Thérèse nous a déjà insinué qu'une préparation est nécessaire pour l'obtenir. Insistons maintenant sur ce point.

## § II. — Il faut, pour se disposer a la vie contemplative, pratiquer d'abord les vertus morales.

Quelqu'un pourrait dire : A supposer que je jouisse de l'état de grâce, je possède en moi les dons du Saint-Esprit, et alors

1. Ibid., ch. XX, début. — Voir encore ch. XXV, fin : « C'est au Seigneur de faire ce don (de la contemplation surnaturelle). Il ne vous le refusera point, si vous ne restez pas en chemin, et si vous faites jusqu'au terme de généreux efforts. »

je n'ai qu'à me recueillir, et à implorer l'intervention divine, pour entrer en contemplation ? — Non, ce serait passer d'un extrême à l'autre. Les dons du Saint-Esprit ne nous sont pas accordés pour nous dispenser de l'effort vertueux, mais pour le prolonger seulement. Dieu achève à sa divine manière l'œuvre commencée à la manière humaine. *Régulièrement parlant, l'Esprit de Dieu ne nous éclaire pas de sa lumière sans une double préparation éloignée et prochaine qui se résume ainsi : pratique des vertus morales, effort intellectuel de méditation et d'intuition, le tout gouverné par la charité.* Saint Thomas nous en avertit expressément : « Par ordre de génération ou de disposition, écrit-il, les vertus morales et intellectuelles précèdent les dons, parce que c'est en se comportant comme il convient par rapport à sa propre raison que l'homme se dispose à bien se comporter vis-à-vis de Dieu [1]. »

Essayons de développer cette pensée.

D'abord, la pratique des vertus morales s'impose. En effet il faut établir entre nous la justice et la paix, en nous-mêmes l'harmonie et l'unité, afin que ni les tumultes extérieurs, ni les désirs inférieurs n'entravent l'action de l'intelligence, mais au contraire que les ressources du monde et nos propres facultés se mettent, chacune à sa manière, et suivant l'ordre naturel, au service de la contemplation. Bien qu'elle soit le fruit des dons du Saint-Esprit, la contemplation mystique n'en reste pas moins, comme celle du philosophe en quête de vérité, l'opération de l'intelligence humaine. En dotant l'âme de ces aptitudes surnaturelles que nous appelons « les dons », la grâce, pas plus ici qu'ailleurs, ne détruit la nature dans son être de fond. Elle la perfectionne seulement et l'oriente vers de plus hautes espérances.

L'homme doit tout faire pour vivre selon ce qu'il y a de meilleur en lui, disait Aristote dans un passage de son *Ethique* que saint Thomas s'est plu à commenter [2]. Et ce meilleur, explique le philosophe grec, c'est l'acte de son intelligence en contemplation de la vérité divine. « La souveraine perfection de la vie

1. Ia IIae, qu. 68, a. 8, ad 2. — Voir qu. 69, a. 1, 2 et 3.
2. *Eth.*, lib. X, lect. 10 et seq.

humaine, écrit d'autre part saint Thomas, c'est que l'esprit de l'homme puisse librement vaquer à Dieu. [1] » Tout doit être ordonné à ce but[2]. Le Docteur angélique se rend bien compte que la contemplation parfaite ne se réalisera qu'au ciel. Cependant il sait aussi qu'entre tous les moyens qui nous rendent capables d'une fin, il n'en est pas de plus efficace en soi que celui qui est l'image de cette fin même. Il faut donc que la concorde et l'entr'aide règnent dans la société pour que ses membres soient à même de vaquer dès ici-bas à cet acte-là. Il faut qu'une sérieuse discipline coordonne les multiples puissances de l'homme et les harmonise progressivement dans une unité supérieure pour que son être puisse ainsi s'épanouir par le sommet. Là se trouve en définitive la raison d'être des vertus morales : rendre possible la contemplation. Et pour s'élever à celle-ci, la première tâche qui s'impose, c'est de pratiquer celles-là. Sans quoi, comment l'intelligence attirée vers les plaisirs sensibles sous l'influence des passions charnelles, distraite par les soucis que lui donne intérieurement une nature complexe livrée à l'anarchie, préoccupée par le tumulte des œuvres et des luttes extérieures qui envahissent sa pensée et réclament son intervention, comment l'intelligence pourrait-elle s'adonner à cette opération supérieure ?

L'élite de l'humanité, non contente de pratiquer les préceptes, qui suffisent absolument parlant, suit même les conseils du Christ en se vouant à la pauvreté, à la chasteté, à l'obéissance dans le recueillement de la vie claustrale. Pourquoi cela ? — Avant tout, pour se délivrer plus c mplètement des obstacles qui empêchent l'âme de vaquer à Dieu, répond saint Thomas. Pauvreté, chasteté, obéissance ne sont pas des perfections par elles-mêmes, mais des moyens d'arriver à la perfection qui consiste dans l'action que l'on vient de dire [3]. « La pauvreté, par exemple, est d'autant plus louable que l'homme débarrassé des soucis terrestres s'occupe plus librement des choses spiri-

1. III *Gentes*, c. 131 (alias 130).

2. III *Gentes*, c. 37 : « Ad hanc (contemplationem) omnes aliae operationes ordinari videntur sicut ad finem. »

3. « Non quasi ipsæ sint perfectiones, sed quia sunt dispositiones quædam ad perfectionem, quæ consistit in hoc quod Deo vacetur » (III *Gent.*, c. 131).

tuelles et divines ; de telle sorte, pourtant, qu'il garde les moyens de sustenter sa vie ; d'ailleurs il n'est pas besoin pour cela de grand'chose. Moins la manière de vivre dans la pauvreté exige de sollicitude, plus la pauvreté est digne d'éloge. Ce n'est pas à la grandeur de la pauvreté qu'il faut mesurer la louange. Car ce n'est pas pour elle-même que la pauvreté est bonne, mais pour autant qu'elle délivre des obstacles qui empêchent l'homme de se livrer aux choses spirituelles [1]. » Et il en est ainsi pour le reste. Les vœux de religion et les observances monastiques sagement comprises, après avoir facilité la pratique des vertus morales, en augmentent l'efficacité au point de vue contemplatif, car ils nous libèrent même des soucis légitimes qui encombrent une vie chrétienne ordinaire.

En résumé, et c'est encore saint Thomas qui parle, dans la mesure où l'on sera moralisé et parfait dans la vie active, on sera capable de la vie contemplative [2]. Si les vertus morales, — ainsi que l'observation des conseils évangéliques, — ne sont pas les principes formels de la contemplation, elles écartent du moins ce qui l'empêcherait et nous mettent en disposition d'y vaquer librement.

« Que les directeurs spirituels notent bien ceci, remarque Cajétan en commentant la Somme [3], et qu'ils veillent à ce que leurs disciples s'exercent d'abord dans la vie active, avant de leur proposer les sommets de la contemplation. Il faut en effet dompter ses passions par des habitudes de douceur, de patience, etc., de libéralité, d'humilité, etc., pour pouvoir, une fois apaisé, s'élever à la vie contemplative. Faute de cette ascèse préalable, beaucoup qui, au lieu de marcher, s'en vont sautant dans la voie de Dieu, se retrouvent, après avoir consacré un long temps de leur vie à la contemplation, vides de toutes vertus, impatients, colères, orgueilleux, pour peu qu'on les mette à l'épreuve. De tels gens n'ont eu ni la vie active, ni la vie contemplative, ni la mixte, mais ils ont édifié sur le sable. Et plût à Dieu que ce défaut fût rare ! »

1. III *Gentes*, c. 134.
2. III *Sent.* d. 35, qu. 1, a. 3, q$^{la}$ 3 ; II$^{a}$ II$^{ae}$, qu. 180, a. 2 cum resp.
3. In II$^{am}$ II$^{ae}$, qu. 182, a. 1, § VII.

## § III. — L'exercice de la méditation religieuse nous achemine directement vers la contemplation de Dieu.

« Ceignez vos reins et prenez à la main votre lampe allumée, dit Jésus, pour que vous soyez prêts à recevoir le Maître. » La pratique des vertus morales réalise le symbole de la ceinture autour des reins. Quant à la lumière, l'homme la trouvera en son intelligence s'exerçant à la méditation. Nous donnons à ce dernier mot un sens aussi compréhensif que possible : on le verra bientôt. La méditation des vérités chrétiennes, voilà la préparation positive et directe qui est ordinairement requise pour atteindre à la contemplation mystique. *En règle générale*, le Saint-Esprit n'intervient pas dans une âme avant qu'elle ait fait son possible à la manière humaine, par son intelligence éclairée de la pupille de la sainte foi, suivant la métaphore si expressive de sainte Catherine de Sienne. C'est l'enseignement de saint Thomas que nous avons déjà cité [1], et d'ailleurs la conséquence logique des principes que nous avons établis. Les dons viennent en aide aux vertus, moins pour les remplacer que pour les continuer. Il ne s'agit pas principalement de remédier aux défaillances d'un commençant, d'un néo-converti qui n'a pas encore suffisamment acclimaté dans son âme les vertus surnaturelles que Dieu y implante d'un seul coup avec la grâce sanctifiante, mais sans détruire les broussailles des mauvaises habitudes, ni supprimer les intempéries du milieu ambiant. Pour empêcher que de tels obstacles ne fassent périr ces vertus infuses, pour conformer nos mœurs à ces aptitudes nouvelles et faire de tout notre être naturel et surnaturel un seul organisme vivant qui agisse et se développe, le grand moyen est de s'exercer soi-même par des actes répétés avec la coopération de la grâce [2]. Mais il existe d'autres imperfections, que la pratique la mieux conduite ne supprimera jamais, parce qu'elles sont inhérentes aux vertus elles-mêmes. Ainsi il est essentiel à la vertu de foi

1. Ia IIae, qu. 68, a. 8, ad 2.
2. Ia IIae, qu. 65, a. 3, ad 2.

que son objet demeure obscur, énigmatique. Or la vraie fonction des dons est de parer à de tels défauts. Par exemple les dons intellectuels prolongeront l'effort de la vertu de foi en faisant pénétrer par une sorte d'intuition les vérités qu'elle admet déjà, mais auxquelles elle n'adhère que pour des raisons extrinsèques [1]. Seulement, pour mériter l'intervention de lumières supérieures, il faut que la vertu ait d'abord donné son rendement propre.

Donc l'effort humain est nécessaire au préalable, cet effort intellectuel si complexe que saint Thomas nous décrit en opposition avec l'intuition angélique. Celle-ci s'accomplit comme d'un seul coup d'œil. L'homme, au contraire, n'arrive à embrasser du regard une vérité qu'après des démarches multiples de son esprit [2].

Il lui faut d'abord recevoir les principes qui lui serviront de point de départ pour la contemplation. A cette fin qu'*il écoute* ou qu'*il lise* [3]. En tout ordre d'idées, nous serions bien pauvres, si la tradition ne nous livrait ses trésors d'expérience, si des maîtres ne nous initiaient à leur savoir. « Les paroles de celui qui enseigne, dit saint Thomas, qu'elles soient entendues ou vues écrites, font éclore la science dans l'intelligence, de la même manière que les choses extérieures à l'âme. Des unes et des autres, l'intelligence prend l'intelligible. Il y a pourtant cette différence que les paroles sont plus proches de l'intellection, étant des signes d'idées toutes faites [4]. » Mais c'est surtout en matière religieuse qu'il faut d'abord se faire disciple, écouter le magistère enseignant qui nous propose les vérités mystérieuses où Dieu s'est révélé, prêter l'oreille aux paroles de l'Église et de ses représentants approuvés. Les inspirations intérieures du Saint-Esprit n'ont point du tout pour but de dispenser de cette instruction préalable.

Saint Thomas, après avoir insisté sur la nécessité où se trouvent ceux qui dans l'Église ont charge d'enseignement, de

1. « ...Facit aliquo modo limpide intueri ea quæ sunt fidei. » (*In Isaiam* XI, 2).
2. IIa IIae, qu. 180, a. 3.
3. Ibid., ad 4.
4. *De Verit.*, qu. 11, a. 1, ad 11.

connaître la vérité chrétienne plus explicitement que les autres, cherche les mots les plus sublimes pour exalter cette autorité qui parle au nom de Dieu et qui détient les principes dont les fidèles doivent tirer leur science surnaturelle : « Ceux-là à qui incombe le devoir d'enseigner la foi tiennent le milieu entre Dieu et les hommes, si bien que par rapport à Dieu ils sont des hommes, et par rapport aux hommes ils sont des dieux, en tant qu'ils participent à la connaissance divine par la science des Ecritures... Il faut donc que les « mineurs » qui doivent recevoir d'eux l'enseignement des vérités de la foi, aient leur foi enveloppée dans celle de ces maîtres, considérés, non comme des hommes, mais comme des dieux par participation [1]. »

Sainte Thérèse n'avait pas d'autre avis, et les textes sont nombreux où elle dit son estime pour « les hommes éminents en doctrine » et le besoin qu'en ont tous les fidèles, surtout les âmes qui veulent s'adonner à l'oraison. Elle écrit par exemple : « Je bénis Dieu de tout mon cœur, et nous autres femmes avec tous ceux qui sont dépourvus d'instruction, nous devons lui rendre à tout moment d'infinies actions de grâces, de ce qu'il se trouve des hommes qui, à force de travail, ont conquis la vérité que nous ignorons. Quelle n'est pas mon admiration quand je songe au prix de quels efforts les hommes de science, et spécialement les religieux, ont acquis ce trésor, tandis que je puis, moi, y avoir part sans autre peine que de les interroger ! Et quelqu'un refuserait d'en profiter ? Dieu nous en préserve [2] ! » Ailleurs elle recommande à ses filles les livres de méditation « composés par des personnes du plus grand mérite [3]. »

Voilà donc le point de départ. Pour prétendre à la contemplation, il faut d'abord que l'esprit s'arrête à un sujet, peu importe d'ailleurs que ce sujet soit fourni par une lecture, par un sermon, ou par un effort de la mémoire.

---

1. « Illi quibus incumbit officium docendi fidem sunt medii inter Deum et homines ; unde respectu Dei sunt homines, et respectu hominum sunt dii, in quantum divinæ cognitionis participes sunt per scientiam Scripturarum... Ideo oportet quod minores, qui ab eis de fide doceri debent, habeant fidem implicitam in fide illorum non in quantum homines sunt, sed in quantum sunt participatione dii. » (III *Sent.* d. 25, qu. 2, a. 1, q^la 4).

2. *Vie de sainte Thérèse par elle-même*, ch. XIII.

3. *Le chemin de la perfection*, ch. XIX.

Ensuite s'impose un travail personnel. « *Alio modo necessarium est quod adhibeat proprium studium,* » dit saint Thomas dans l'article dont je poursuis le commentaire [1]. Et bien des actes sont nécessaires pour arriver, en partant des principes acquis, à prendre possession de la vérité et à la contempler : « *habet multos actus quibus pervenit ad hunc actum finalem... meditatio, speculatio, consideratio, cogitatio* ; le saint docteur entasse les mots et les explique tour à tour dans les réponses aux objections. En fait, la façon de procéder varie beaucoup suivant les psychologies diverses. Il y a deux types surtout auxquels les autres se ramènent plus ou moins, quand ils n'en sont pas une simple combinaison.

Pour certaines personnes, plus intellectuelles, cette démarche qui conduit à la vérité s'opérera par un enchaînement véritable de raisonnements ou par des rapprochements d'idées d'où jaillira la lumière. Tel l'un quelconque des articles de saint Thomas. En quelques propositions serrées, l'intelligence attentive atteint une conclusion qui la met en acte de la vérité cherchée, celle-ci par exemple sur laquelle sainte Catherine de Sienne a fondé sa vie : Dieu est celui qui est, et je suis celle qui n'est pas. Je m'appuierai donc non pas sur moi, mais sur lui ; je penserai à lui ; et il pensera à moi [2]. C'est ainsi qu'une âme suffisamment préparée peut s'orienter tout droit vers l'intuition contemplative par la seule étude de la Somme théologique.

D'autres sont de nature plus sensible, plus imaginative, « incapables de discourir beaucoup avec l'entendement et d'appliquer leur esprit sans être distraites [3]. » Elles procéderont par considérations successives, s'arrêteront à contempler une scène symbolique, un mystère de la vie de Jésus principalement, ou chercheront Dieu dans les événements de leur vie, dans les êtres qui les entourent. Ainsi faisait sainte Thérèse, surtout à ses

1. IIa IIae, qu. 180, a. 3, ad 4.

2. IIa IIae, qu. 82, a. 3. — Bx RAYMOND DE CAPOUE, *Vie de sainte Catherine de Sienne*, 1re partie, ch. x. — Cf. Ste CATHERINE DE SIENNE, Lettre 49 (éd. de Thommaseo).

3. Ste THÉRÈSE, *Chemin de la perfection*, ch. XXVI.

débuts : « Voici quelle était ma manière de faire oraison. Ne pouvant discourir avec l'entendement, je cherchais à me représenter Jésus-Christ au-dedans de moi... Presque tous les soirs avant de m'endormir, au moment où je recommandais à Dieu le repos de la nuit, je pensais quelques instants au mystère de la prière au Jardin. Je faisais ainsi depuis bien des années, et même avant d'être religieuse, car on m'avait dit que l'on gagnait par là beaucoup d'indulgences. Cette pratique me fut, je crois, très utile, car je commençai ainsi à faire oraison, sans même savoir ce que c'était... La vue de la campagne, de l'eau, des fleurs étaient aussi pour moi un secours. Dans ces objets créés, je voyais les vestiges du Créateur. Ils me portaient à la ferveur, au recueillement. Je m'aidais également du souvenir de mon ingratitude et de mes péchés [1]. »

Méthode bien conforme à la psychologie thomiste. Aussi saint Thomas la recommande-t-il expressément : « Telle est la faiblesse de l'âme humaine qu'elle a besoin d'être conduite à l'amour comme à la connaissance des choses divines par des objets qui frappent nos sens. Le principal est l'Humanité du Christ : c'est pourquoi l'on dit dans la Préface [au temps de Noël] : « afin que, connaissant Dieu sous une forme visible, nous soyons entraînés par lui à l'amour des choses invisibles [2]. »

Qu'on se rappelle « le mystère de Jésus » dans les *Pensées* de Pascal. C'est l'un des plus beaux modèles qui soient pour représenter ce procédé.

A ce secours de l'imagination, nombre d'âmes, surtout parmi les gens affairés et préoccupés, les simples et les enfants, les natures plus dispersées au dehors, auront même besoin d'en joindre un autre, celui de la parole et des signes extérieurs, gestes rituels, attitudes priantes. Et cela encore saint Thomas

---

1. *Vie par elle-même*, ch. IX. — Cf. ch. XXII, où sainte Thérèse développe cette thèse que « c'est par l'humanité de Jésus qu'on parvient à la plus haute contemplation ». — De même, *Château*, 6e demeure, ch. VII.

2. « Ex debilitate mentis humanæ est quod indiget manuduci ad cognitionem divinorum, ita ad dilectionem, per aliqua sensibilia nobis nota. Inter quæ præcipuum est humanitas Christi : secundum quod in Præfatione dicitur : ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur. (IIa IIae, qu. 82, a. 3, ad 2).

eut soin de le noter [1]. Les formules et les cérémonies saintes saisissent les imaginations mobiles et les enlèvent aux distractions de la vie courante. Semblables à cette porte symbolique qu'il faut fermer, nous dit Notre-Seigneur, afin de prier le Père dans le secret, elles font barrière entre l'esprit qui veut entrer en recueillement et les mille soucis extérieurs, et elles le fixent dans un état privilégié où il peut à loisir vaquer à Dieu. Non seulement elles provoquent ainsi et soutiennent la pensée religieuse, mais elles lui donnent son expression humaine la plus naturelle, lorsque, devenue intense, elle veut déborder. Alors les mots éclosent sur les lèvres et les gestes rituels s'accomplissent avec plus de ferveur. Par un choc en retour, ces mots et ces gestes accentuent encore la piété et lui font prendre un nouvel essor. C'est l'une des ressources principales de la prière liturgique et de l'office choral. C'est surtout le secret du rosaire, ce moyen divinement inventé pour conduire les plus humbles à la contemplation.

Saint Thomas, après avoir expliqué que les mots et les gestes sont les adjuvants de la prière mentale, nous donne cette règle excellente, « qu'on doit user de ces secours pour autant qu'ils servent à exciter intérieurement la pensée et la volonté ; que si, au contraire, les paroles causent des distractions ou constituent un obstacle quelconque, on doit s'en abstenir [2]. » Or si parfaite est l'ordonnance du rosaire, qu'il ne semble pas donner lieu aux inconvénients signalés par saint Thomas. Ces *Ave* que l'on répète, toujours les mêmes, recueillent l'âme sans capter ses forces à leur profit ni en faire l'esclave des formules. S'ils l'arrachent aux préoccupations du dehors, et l'en émancipent, c'est pour la donner toute vive à la considération du mystère divin. Ainsi ces égreneurs de chapelets que des esprits superficiels accusent de psittacisme sont souvent les moins verbalistes entre les gens qui prient. Par le rosaire les âmes sont acheminées facilement à la contemplation. Et c'est pourquoi j'ai cru bon d'y insister.

Quelle que soit la méthode dont chacun se servira, suivant son

1. IIa IIae, qu. 83, a. 12, corp. et ad 2.
2. IIa IIae, qu. 83, a. 12.

tempérament ou sa situation, l'essentiel est que de toute manière possible on s'efforce de pénétrer à l'intérieur de son sujet, qu'on le regarde sous ses aspects divers pour en découvrir la nature intime [1]. Il faut arriver par un effort de sympathie, par une pensée amoureusement réitérée, retournée attentivement, roulée dans son cœur, par ce que saint Thomas appelle une « rumination intellectuelle », à se l'assimiler [2]. Après ce labeur plus ou moins long et pénible, l'esprit entre finalement en possession de la vérité qu'il cherchait, s'arrête et l'embrasse d'un simple et tranquille regard. C'est la contemplation telle qu'il appartient à l'homme de l'acquérir [3].

N'importe quelle vérité peut faire l'objet de cette intuition intellectuelle. Mais, comme la contemplation de Dieu est le but de toute vie humaine, c'est principalement sur la vérité divine elle-même qu'elle devra porter. Elle aura bien pour objet secondaire tout ce que Dieu a fait, tout ce qui nous amène comme par degrés à la connaissance de ses infinies perfections. Mais à ces objets-là l'âme chrétienne ne s'arrête pas. Elle s'en sert comme d'une échelle mystique pour monter vers Dieu. Au premier degré, les sens s'ouvrent sur le monde matériel, et il peut s'ensuivre une jouissance plus ou moins artistique. Puis l'esprit humain s'élève à l'intelligence de certains principes, et c'est le second degré. Au troisième degré, on projette la lumière de ces principes sur le monde des êtres matériels, afin d'en avoir une connaissance scientifique. Mais on peut planer dans le monde même des idées, abstraction faite des réalités sensibles d'où l'on est parti : à ce quatrième degré se tient le philosophe. On montera encore, on contemplera même, grâce à la révélation divine, des vérités que le monde sensible ne peut nous ma-

---

1. « Ad intima non pervenitur nisi per circumposita quasi per quædam ostia ; et hic est modus apprehendendi in hominibus, qui ex effectibus et proprietatibus procedunt ad cognitionem essentiæ rei. » (III *Sent.*, d. 35, qu. 2, a. 2, q. 1).

2. « Ruminatio significat meditationem Scripturarum et sanum intellectum earum. » (Ia IIae, qu. 102, a. 6, ad 1).

3. « Ultimus et completivus actus est ipsa contemplatio veritatis... Contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis. » (Ia IIae, qu. 180, a. 3, corp. et ad 1).

nifester, mais qui ne sont pas pourtant au-dessus de la raison humaine : c'est le cinquième degré. Au sixième degré enfin, le théologien fixe sa pensée sur des vérités que la raison ne peut d'elle-même ni trouver, ni comprendre, la Sainte Trinité par exemple, et c'est la contemplation sublime de la vie de Dieu où s'achève finalement l'ascension de l'esprit. Cette contemplation sera parfaite dans l'autre monde quand nous verrons Dieu face à face. Mais ici-bas nous pouvons déjà contempler la divine vérité, bien qu'imparfaitement, c'est-à-dire dans le miroir et l'énigme de la foi [1].

On se rappelle tout naturellement ici les pages célèbres de Platon à la fin du *Banquet*. Mieux que tout autre, un lecteur chrétien est capable de les goûter, parce qu'il y découvre plus de vérité que n'en sut mettre son auteur lui-même.

On doit, disait « l'Étrangère de Mantinée », apprendre à aimer les belles couleurs, les belles formes, les beaux corps ; mais de là il faut passer à l'âme, principe de la vie et de la beauté des corps ; puis s'attacher aux belles âmes, belles par leurs actions ; ensuite s'élever à la beauté des sciences qui engendrent les belles actions ; enfin de science en science parvenir à la science du beau lui-même. « Celui qui dans les mystères de l'amour s'est avancé jusqu'au point où nous sommes, par une connaissance progressive et bien conduite, verra tout à coup, lorsqu'il sera parvenu au dernier degré, apparaître à ses regards une beauté merveilleuse, celle, ô Socrate ! qui est la fin de tous ses travaux précédents : beauté éternelle, non engendrée et non périssable, exempte de décadence comme d'accroissement... ô mon cher Socrate, ce qui peut donner du prix à la vie, c'est le spectacle de la beauté éternelle... Je le demande, quelle ne serait pas la destinée d'un mortel à qui il serait donné de contempler le Beau sans mélange, dans sa pureté et sa simplicité... de voir face à face, sous sa forme unique, la Beauté divine ! Penses-tu qu'il aurait à se plaindre de son partage celui qui, dirigeant son regard sur un tel objet, s'attacherait à sa contemplation et à son commerce ? »

---

1. IIa IIae, qu. 180, a. 4, corp. et ad 3.

Nous marquions tout à l'heure, à la suite de saint Thomas, les degrés successifs par où un grave théologien s'appliquera à monter jusqu'aux sommets de la contemplation. Mais de même que nombre d'âmes, dans leur façon de méditer, ne peuvent s'astreindre aux raisonnements rigoureux qui ont les préférences du philosophe scolastique, ainsi, il en est beaucoup, — les mêmes à peu près, — qui ne se feront pas faute de brûler l'une ou l'autre des étapes que nous avons énumérées ; et, conduites par « la dialectique de l'amour », elles n'en arriveront pas moins à se reposer dans une intuition sur le Dieu vivant.

Cette intuition dont il a été parlé à plusieurs reprises n'est pas encore la contemplation *mystique*. Celle-ci n'apparaîtra que par une intervention spéciale et toute gratuite du Saint-Esprit. Néanmoins l'intuition sur la vérité divine, en laquelle s'achève la méditation, met peu à peu l'intelligence en état de recevoir du Saint-Esprit la grâce qui viendra enfin couronner tant d'efforts. Nous allons le montrer dans le paragraphe suivant.

### § IV. — L'EFFORT D'INTUITION SUR LA VÉRITÉ DIVINE MET PEU A PEU L'INTELLIGENCE EN ÉTAT DE RECEVOIR LA CONTEMPLATION MYSTIQUE.

Nous avons parlé d'intuition sur la vérité divine, et nous n'avons fait que traduire les expressions de saint Thomas lui-même. En effet, malgré l'imperfection de l'idée que nous pouvons nous faire de Dieu, il s'agit bien d'une *intuition véritable*, tout au moins quant à la part de vérité divine qui ne dépasse pas la portée de la raison.

N'oublions pas que l'intelligence humaine, elle aussi, est intuitive, par nature et prédisposition. Sans doute, unie substantiellement à la matière, elle ne peut dès lors connaître qu'à partir des réalités sensibles, et à l'aide des images. Mais, ceci mis à part, notre intelligence est intuitive. Son premier acte, à l'aube de sa vie, à son éveil, est une intuition, l'intuition de l'être, ou plus concrètement « d'une chose qui est ; » et en même temps, comme si elle les portait déjà en elle inconsciemment,

voici que lui apparaissent soudain, avec une évidence inéluctable, les principes premiers, par exemple : *Tout être est lui-même. Un même être ne peut pas, à la fois et sous le même rapport, être ce qu'il est et ne pas l'être, Tout ce qui est a sa raison d'être, etc* [1]...

« Le propre de ces principes, dit saint Thomas, c'est que non seulement leur vérité est nécessaire, mais qu'on voit aussi nécessairement que cette vérité tient par elle-même [2]. » Ils ont surgi comme naturellement dès les premières abstractions de l'intelligence s'ouvrant au monde réel, et une fois acquis, on ne peut plus échapper à leur lumière ; on les niera peut-être de bouche, on s'imaginera même les nier d'esprit ; en fait, même alors, on y adhérera, et on se servira d'eux. « L'erreur à leur sujet supposerait une corruption de la nature [3]. »

Et c'est comme une semence qui grandit dans notre âme intelligente. A mesure que nous prenons contact par les sens avec les réalités matérielles, dont nous abstrayons toujours l'être, en nous aidant des mille sortes d'enseignement qui nous viennent de toutes parts, les principes vont se développant, par recherche, comparaison, raisonnement. C'est ici surtout que se touche l'infériorité de l'intelligence humaine. Son intuition primitive est très pauvre. Elle n'arrive à la perfection, dans la connaissance de la vérité, que par un mouvement qui va d'un connu à un autre. « Mais si tout aussitôt, dans la connaissance même du principe, les hommes voyaient toutes les conclusions qui s'ensuivent, il n'y aurait pas lieu de discourir ainsi. Et c'est le cas des anges qui, d'emblée, et dans leurs premières connaissances naturelles, découvrent tout ce qui peut y être connu. Aussi sont-ils dits intuitifs (*intellectuales*), parce que même chez

---

1. « Intellectus naturaliter cognoscit *ens* et *ea quæ sunt per se entis* in quantum hujusmodi, in quâ cognitione fundatur primorum principiorum notitia. » (*II Gent.*, c. 83). « Inest unicuique homini quoddam principium scientiæ, scilicet lumen intellectus agentis per quod cognoscitur statim a principio naturaliter quædam universalia principia omnium scientiarum. » (Ia, qu. 117, a. 1).

2. « Proprium est horum principiorum, quod non solum necesse est ea per se vera esse, sed etiam necesse est videri, quod per se sint vera. » (*I Post. Anal* l. 19).

3. IV *Gent.*, c. 95.

nous les connaissances immédiates et naturelles sont nommées intuitions, et que l'on appelle intellect l'aptitude à percevoir les premiers principes. Les âmes humaines, qui n'atteignent qu'après de multiples démarches la connaissance de la vérité, sont appelées raisonneuses (*rationales*). Et c'est la faiblesse de leur lumière intellectuelle qui en est cause. Si elles possédaient la plénitude de la lumière intellectuelle, comme les anges, elles pourraient d'un seul coup, à la première intuition des principes, comprendre toute leur virtualité, et y voir tout ce qu'on en peut tirer par syllogisme [1]. »

Soit, on devra discourir. Mais ce ne sera qu'un moyen, un effort de transition. Et il faudra terminer par une intuition, ainsi qu'on aura commencé. A ce prix seulement on *saura* quelque chose. « Tout ce qu'on sait, si l'on parle de science proprement dite, on le connaît par la résolution aux premiers principes qui sont immédiatement présents à l'intelligence, et ainsi toute science s'achève dans la vision de la chose présente. » Ce sont les paroles de saint Thomas [2], et c'est sa doctrine constante [3]. On sait vraiment une chose quand elle nous apparaît comme ramassée dans notre intuition d'un principe premier et participant à sa lumière.

Le Docteur angélique résume tout cela dans les termes que voici. Ils sont empruntes au traité de la vie contemplative dans le commentaire des Sentences : « La recherche de la raison qui part d'une intuition simple de l'intelligence, (car c'est des principes que nous possédons en notre intelligence que procède notre recherche,) se termine aussi dans la certitude de l'intelligence, lorsque les conclusions découvertes sont ramenées aux principes dans lesquels elles puisent leur certitude [4]. » Et saint Thomas ajoute que par ce côté où il est intuitif, l'homme rejoint les intelligences angéliques, de même que les animaux par leur

1. Ia, qu. 58, a. 3.
2. *De Verit.*, qu. 14, a. 9.
3. Cf. Ia, qu. 79, a. 8, etc.
4. « Inquisitio rationis sicut a simplici intuitu intellectus progreditur (quia ex principiis quæ quis intellectu tenet, ad inquisitionem procedit), ita etiam ad intellectus certitudinem terminatur, dum conclusiones inventæ in principia resolvuntur, in quibus certitudinem habent. » (III *Sent.*, d. 35 qu. 1, a. 2, q. 2).

faculté d'estimative, par leur instinct, le rejoignent lui-même en tant qu'il est raisonneur [1].

Ainsi donc tout homme est intuitif, et nul, sauf les anormaux, n'est privé des intuitions rudimentaires de l'être et des premiers principes. D'autres intuitions s'ensuivent plus ou moins nombreuses selon la vigueur de l'intelligence et les secours qui lui sont offerts par des maîtres.

Presque personne, au dire de saint Thomas, n'est dépourvu d'une certaine intuition, au moins confuse, de *l'existence* de Dieu, tant il est facile à la raison humaine d'y parvenir dès l'abord. A voir en effet qu'il y a de l'ordre dans le cours des choses naturelles, comme l'ordre suppose un ordonnateur, on en infère que là comme ailleurs il y a un ordonnateur qui préside [2]. En tout cas, nous trouvons sans peine des hommes qui considérant que ce monde n'a pas en soi sa raison d'être, saisissent, dans une intuition, *l'existence* de Celui qui est par lui-même, et rend compte de tout le reste. Et à un grand nombre de gens qui n'y fussent pas parvenus le magistère de l'Église a donné d'atteindre à cette intuition et même à une intuition plus compréhensive.

C'est par là que l'homme se trouve capable d'être élevé à la contemplation mystique, c'est à cette fonction intuitive de l'intelligence humaine que s'unissent pour la renforcer les dons d'intelligence, de science et de sagesse. Saint Thomas l'enseigne formellement dans le Commentaire des Sentences et dans la Somme théologique, en traitant des dons, et spécialement du premier, le don d'intelligence [3]. Plus tard, en étudiant la vie contemplative, il suppose toutes ces notions acquises.

Que l'on reprenne maintenant dans la Somme la question

---

1. Ibid., ad 1.

2. « Est quædam communis et confusa Dei cognitio, quæ quasi omnibus hominibus adest ; sive hoc sit per hoc quod Deum esse sit per se notum, sicut alia demonstrationis principia, sicut quibusdam videtur ; sive, quod magis verum videtur, quia naturali ratione homo in aliquem Dei cognitionem pervenire potest ; videntes enim homines res naturales secundum ordinem currere ; quum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt ut in pluribus aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus. » (III *Gent.*, c. 38).

3. IIa IIae, qu. 8, a. 1, corp. et resp.

de la vie contemplative à l'article où nous nous sommes arrêtés.

Notre Docteur, ayant terminé tout ce qui a trait au travail d'approche de la contemplation et à son objet principal qui est Dieu, considère maintenant l'intuition contemplative en elle-même. Alors, à la suite de Denys, il distingue, par analogie avec le mouvement local, trois mouvements intellectuels selon lesquels s'opère cette intuition : le mouvement direct, le mouvement oblique et le mouvement circulaire [1].

L'âme contemplative se meut d'un mouvement direct, lorsque partant des choses qui l'entourent, comme d'autant d'indices variés et multiples, elle arrive à l'intuition de Dieu en qui les perfections des choses créées se trouvent à l'état de simplicité et d'unité. C'est le procédé même de la raison laissée à ses forces naturelles.

Le mouvement oblique est supérieur au premier. S'appuyant aux figures et représentations religieuses, par exemple aux visions des prophètes, aux symboles liturgiques, l'âme, aidée des lumières divines dans son raisonnement, s'élève d'un coup d'aile jusqu'au mystère de Dieu qui se montre là d'une manière presque visible.

Mais voici le mouvement circulaire, le plus parfait des trois. L'âme a dépassé par abstraction toutes les choses terrestres et tous les signes sensibles ; elle s'est débarrassée, une fois parvenue au terme où l'a conduit sa dialectique, de la multiplicité des actes rationnels devenus inutiles. Ainsi purifiée et unifiée, l'intelligence concentre maintenant toute sa force autour de Dieu pour le contempler d'un regard. Ce regard ressemble à l'intuition des esprits bienheureux qui, d'un mouvement toujours égal, sans commencement ni fin, se replient sur la Beauté éternelle. Néanmoins l'acte reste bien humain par les procédés préliminaires d'abstraction et de raisonnement.

Survienne l'illumination des dons du Saint-Esprit. Elle simplifiera considérablement le raisonnement préalable. Elle accroîtra la valeur de l'intuition finale où notre âme, grâce à elle, se

---

1. IIa IIae, qu. 180, a. 6. — Cf. *De Verit.*, qu. 8, a. 15, ad 3.

reposera, toutes ses forces mieux unies et avec une égalité plus parfaite autour de Dieu, comme le cercle autour du centre dont tous les rayons l'attirent et le maintiennent. Elle introduira même dans la pénombre de notre champ de vision les vérités de la foi, si bien que l'intelligence, sans pénétrer encore les mystères, verra pourtant cesser à leur sujet sa naturelle inquiétude, elle ne sentira plus la contrainte qu'elle doit s'imposer pour croire l'inévident, elle regardera simplement, paisiblement, avec charme, comme la personne qui ouvre les yeux pour voir son ami.

Malgré tout, ce ne sera pas encore un acte d'intelligence angélique, l'acte demeurera vraiment humain [1]. Non seulement il ne pénétrera pas l'essence divine elle-même, mais il ne s'élèvera à Dieu qu'à partir des choses sensibles, et restera toujours incapable de le fixer sans le secours de l'imagination [2]. Le don du Saint-Esprit nous aidera à la dépasser le plus possible, et notre intuition en deviendra meilleure d'autant [3]. Mais une image quelconque est indispensable à toute opération intellectuelle de l'homme, même s'il ne s'agit que de repenser une idée acquise [4]. Du moment où lui manquerait ce point d'appui, notre esprit serait incapable de connaître [5]. Nous reviendrons sur cette question [6]. Seulement, pour éviter dès l'abord tout malentendu, notons que le mot d'image doit être pris ici dans le sens large que comporte celui de *phantasma* sous la plume des philosophes scolastiques. Il ne s'agit pas de se figurer Dieu et les êtres spirituels sous des formes corporelles. Jusque là saint Thomas est bien d'accord avec les mystiques qui nous demandent de nous purifier de toutes les images des choses terrestres [7]. Mais il y a forcément au point de départ de notre conception intellectuelle un produit de l'imagination. Notre idée émane

1. IIa IIae, qu. 180 a. 6. ad 2.
2. IIa IIae, qu. 180, a. 5, ad 2 ; III *Sent*, d. 35, qu. 2, a. 2, qula 2.
3. IIa IIae, qu. 8, a. 7.
4. Ia qu. 84, a. 7, corp. et ad 3.
5. *in Boet de Trin.*, qu. 6, a. 2.
6. Dans le chapitre VI, § III.
7. « Ut ea quæ de Deo proponuntur non accipiantur per modum corporalium phantasmatum. » (IIa IIae, qu. 8, a. 7).

en partie d'une représentation sensible. Celle-ci n'est pas nécessairement de l'ordre visuel. Un simple mot peut même en jouer le rôle, l'un de ces mots dans lesquels nos expériences religieuses sont comme résumées : « Mon Dieu ! ô Jésus ! Notre Père ! » Le mot évocateur fera naître l'intuition. Et puis il l'exprimera encore au besoin. Telle est notre nature, mi-matérielle, mi-spirituelle.

Quoiqu'il en soit, l'intuition nous est possible. Nous avons cru devoir insister sur cette capacité humaine qui est comme la pierre d'attente de la contemplation mystique ; car dans beaucoup d'ouvrages ascétiques de ces deux ou trois derniers siècles on trouve sur ce point des affirmations erronées, dont les conséquences pratiques, touchant la méthode à suivre dans l'oraison, sont malheureusement déplorables. Bien des thomistes même s'y sont laissé tromper plus ou moins.

C'est le reproche que fait très respectueusement au Père Faucillon, par exemple, l'éditeur de son ouvrage posthume, le Père Schwalm. J'ai déjà cité le début de ce texte. Voici la suite qui se rapporte à ce que nous venons de voir :

« On ne sera pas étonné que dans le milieu de ce siècle passé le Père Faucillon ait entendu couramment enseigner que la contemplation sortait les âmes des voies ordinaires. C'était le le mot d'ordre, dit de prudence ; mais si le prédicateur le consigna dans ses notes comme une formule respectée, ne pouvons-nous pas croire qu'il en ressentit quelque malaise, par le fait même de son initiation à la doctrine thomiste ? D'une part, à vrai dire, il avance que la méditation est la seule forme de prière qui corresponde à la nature raisonneuse de la pensée humaine, et que la contemplation convient à la pensée des anges, essentiellement intuitive, — et cette idée doit lui venir des auteurs qui suivent là-dessus Rodriguez et Scaramelli ; — mais d'autre part, le Père Faucillon n'ignore pas que la raison elle-même se repose dans une sorte d'intuition qui lui est naturelle, quand elle recueille la substance de ses méditations. Il signale même dans ces vues synthétiques un acheminement vers la contemplation. C'est effleurer une vérité profonde. En tant que raisonneur l'esprit humain peut méditer ; mais en

tant qu'intuitif il est capable de contempler, capable par nature et prédisposition. C'est ce tranquille regard d'intelligence que la grâce de la contemplation élève à une vue de Dieu, obscure encore, énigmatique, voilée de foi, mais à une vue surnaturelle, qui saisit Dieu dans la souveraineté de son attrait, dans l'onction de sa présence, dans l'angoisse de ne pas le voir à souhait [1]. »

Avant d'en venir à ce don enfin octroyé de la contemplation mystique, il nous faut montrer le rôle fondamental que joue la charité dans toute cette préparation morale et intellectuelle que nous avons décrite.

## § V. — C'EST LA CHARITÉ QUI CONDUIT ET MÈNE A BONNE FIN TOUT LE TRAVAIL PRÉPARATOIRE A LA CONTEMPLATION.

Que la contemplation soit un acte intellectuel, la question ne se pose même pas pour saint Thomas. Mais l'affectivité n'y joue-t-elle pas aussi un rôle ? *Utrum vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu ?* C'est par cette interrogation que débute le traité de la vie contemplative, dans la Somme comme dans le Commentaire des Sentences [2].

Et voici la réponse. Sans doute la contemplation a pour objet la vérité, qui n'est embrassée que par l'intelligence. Mais la possession de la vérité est chose bonne et aimable. Dès lors l'amour doit se trouver au principe de la contemplation. C'est à la puissance d'amour, à la volonté, de mouvoir vers le bien toutes les forces de l'homme : qu'il s'agisse des membres du corps vaquant aux œuvres extérieures, ou de l'esprit en quête de la vérité, peu importe.

Mais l'amour est de plusieurs sortes. Il y a un amour intéressé. Dans ce cas on convoite l'objet aimé et on le rapporte à soi. Par exemple, sans sortir de l'ordre intellectuel où nous sommes, on est heureux de connaître une vérité nouvelle, l'esprit jouit de cet enrichissement. La contemplation des simples philoso-

1. P. SCHWALM, Préface de *La vie avec Dieu*, p. XXXVIII — XL.

2. IIa IIae, qu. 180, a. 1 ; III *Sent*, d. 35, qu. 1, a. 2.

phes procède uniquement de cet amour. Et il y a aussi un amour désintéressé. Alors on se porte vers l'objet aimé pour s'y complaire. Tel est par exemple l'amour de l'ami qui désire voir son ami. C'est de ce sentiment surtout, mais sans exclure le premier, que naît la contemplation chrétienne. Elle prend sa source dans la charité [1].

Nous allons reprendre les stades successifs du travail préparatoire à la contemplation, pour montrer le rôle primordial que la charité y joue.

On a parlé d'abord des *vertus morales* qui mettent en état de vaquer à la contemplation. Or la charité est leur *forme*, nous dit saint Thomas [2]. En d'autres termes elle constitue leur idée directrice, la règle fondamentale des mœurs chrétiennes. Soyez parfait comme votre Père céleste est parfait : voilà ce qu'elle impose à notre raison de réaliser soit dans nos rapports avec autrui, soit dans le gouvernement de nos propres passions. Il ne s'agit plus d'être honnête homme à la façon d'un sage disciple d'Aristote. Il faut vivre en enfants de Dieu que nous sommes vraiment de par la grâce. Toute notre action intérieure et extérieure doit être orientée par la charité divine vers cette fin surnaturelle. Et par ce fait même, le juste milieu entre deux excès, où se trouve établie depuis toujours chaque vertu morale, sera transposé, exhaussé. On verra dès lors des vertus, que n'apprécie guère un simple philosophe, prendre une importance considérable pour l'ascète chrétien aspirant à l'état mystique, — l'humilité par exemple, la patience, la pureté, l'abstinence et le jeûne, le détachement des biens terrestres [3]. Faute d'avoir fait cette remarque, il est des lecteurs superficiels de saint Thomas qui lui reprochent tout bas de n'enseigner qu'une morale naturelle, et d'autres qui l'admirent pour cela même. Reproche et admiration également déplacés, car ils viennent de ce que l'on a mal compris le grand Docteur de la morale chrétienne.

Mais pour trouver ce juste milieu, que les sages de ce monde

1. Ibid.
2. IIa IIae, qu. 23, a. 8.
3. Ia IIae, qu. 63, a. 4.

qualifieront souvent d'excessif, nous aurons besoin que l'Esprit-Saint intervienne. Il le fera par le don de conseil [1]. Et par les autres dons qui nous perfectionnent dans la vie active, le Saint-Esprit nous aidera si nous sommes dociles, et nous entraînera jusqu'à l'achèvement de l'œuvre conseillée par lui. Est-il question des devoirs envers Dieu et le prochain ? La justice reçoit son couronnement dans le don de piété qui nous fait révérer en Dieu non plus seulement un Maître, mais un vrai Père : *in quo clamamus : Abba, Pater !* Par suite, dans les autres hommes ce sont des frères que nous découvrons, et animés d'un surnaturel esprit de famille nous nous sentons poussés à les secourir, sans acception de personne [2].

S'agit-il du gouvernement de nos propres passions ? Les dons de force et de crainte sont toujours prêts à recevoir le souffle de l'Esprit et à suivre l'élan qu'il leur imprimera. Ainsi nous deviendrons capables d'affronter n'importe quelle difficulté et de supporter toutes les peines [3]. Nous n'aurons qu'une peur en définitive, celle de déplaire à Dieu et de nous détacher de lui : c'est la crainte filiale, qui va croissant avec la charité. La peur du châtiment diminue au contraire. Elle fut utile pourtant, et peut-être nécessaire au début, pour nous détacher des plaisirs déshonnêtes que Dieu doit défendre à ses fils. Et cette crainte servile elle-même, surtout quand elle s'unit à un commencement d'amour, est une œuvre de l'Esprit-Saint dans notre âme. C'est l'humble départ pour une ascension qui aboutit à la vie contemplative dans la sereine lumière du don de sagesse. *Initium sapientiæ, timor Domini* [4]. Nombre d'âmes ont débuté par là, et elles comprennent que l'enfer est une création de l'amour divin. Elles en remercient le Père céleste [5].

Ce que nous voulons surtout faire remarquer, c'est que dans l'accomplissement de notre devoir moral, par les actes combinés des vertus et des dons, la charité joue le rôle principal. Elle

1. IIa IIae, qu. 52, a. 1, ad 1.
2. IIa IIae, qu. 121, a. 1, corp., ad 2, ad 3.
3. IIa IIae, qu. 139, a. 1, corp., ad 1.
4. *Psalm.* CX, 10.
5. IIa IIae, qu. 19, a. 7, 9 et 10. — *In Rom.* cap. VIII, lect. 3.

est le foyer de notre action surnaturelle. N'est-ce pas elle qui nous met sous l'influence du Saint-Esprit ? Pour la pratique des vertus morales, dans le cours ordinaire de la vie, cette influence s'humanise ; elle revêt le mode de nos facultés. Grâce aux dons, destinés à venir en aide à nos forces défaillantes, et surtout à les prolonger quand par des efforts suivis elles ont donné leur mesure, le Saint-Esprit intervient pour nous faire agir à sa divine manière ; il se substitue à notre raison afin de gouverner, directement cette fois, notre vie morale. « Laisse-toi conduire à mes règles, vois comme j'ai bien conduit la Vierge et les saints qui m'ont laissé agir en eux[1]. » Mais dans l'un et l'autre cas c'est la charité qui se trouve à la base ; à elle tout se ramène en dernière analyse.

Dès lors le souci fondamental de l'âme sera d'entretenir en soi le feu de la charité, d'augmenter la ferveur de l'amour divin, de garder toujours son cœur pour Dieu. A ce mot *cœur* donnons le sens qu'il a dans saint Augustin, dans Pascal et même dans la simple formule que nos mères nous apprirent : « Mon Dieu, je vous donne mon cœur. » Orientons dès le matin tout notre vouloir vers Dieu, et d'un coup d'œil, souvent réitéré au cours de nos journées, surveillons la marche de notre vie. Est-ce que nous continuons vraiment d'aller à Dieu ? Oui. Alors c'est bien. Grâce lui en soit rendue. Si tout à l'heure il demande quelque sacrifice important, demeurons-lui encore fidèle. Au contraire nous détournons-nous pour rechercher quelque satisfaction d'amour-propre ? Hâtons-nous de rectifier l'orientation de notre vie et de rester dans l'ordre de la charité. Tout est là. A ce but doivent tendre nos retraites annuelles et nos exercices quotidiens. Ce sera spécialement la fin de nos méditations.

Mais nos méditations, à leur tour, sont filles de la charité. Après avoir montré comment celle-ci nous discipline moralement et ainsi nous met en état de mener la vie contemplative, il faut expliquer qu'elle nous y prépare plus immédiatement encore en nous poussant à l'étude et à la considération de l'ob-

---

1. PASCAL, *Le mystère de Jésus*.

jet divin qui captive notre amour. C'est la charité qui nous entraîne et nous soutient dans cet effort intellectuel que nous avons vu aboutir à la contemplation. « Lorsque l'homme, dit saint Thomas, s'est donné de tout cœur à la foi, il aime la vérité qu'il croit, et alors elle devient l'objet de ses méditations et il l'embrasse sous toutes les raisons nouvelles qu'il réussit à découvrir[1]. Si quelqu'un aime Dieu, cet amour l'enflamme et l'excite à contempler la beauté divine. Puis comme il y a joie à tenir ce qu'on aime, la contemplation s'achève en jouissance, ce qui augmente encore l'intensité de l'amour[2]. » Ainsi la charité, dans une âme fervente, est comme le courant ininterrompu et toujours grandissant d'où jaillit, en étincelles de plus en plus fréquentes et vives, cette intuition contemplative qui donne sur la terre un avant-goût de la béatitude.

Selon la remarque de saint Thomas, les êtres intelligents participent à la béatitude plus ou moins, suivant la perfection de leur nature. En Dieu est la béatitude essentielle : car par son action qui ne fait qu'un avec son être il trouve en lui-même son éternelle jouissance. Au dessous, les anges bienheureux atteignent leur perfection suprême dans un acte d'union au bien incréé : opération unique, qui ne cessera jamais. Quant aux hommes, dans l'état de la vie présente, leur perfection dernière consiste aussi dans un acte qui les unit à Dieu. Mais cette opération ne peut être continuelle, ni une par conséquent, car les interruptions la multiplient. Et c'est pourquoi, durant la vie terrestre, l'homme ne saurait atteindre la parfaite béatitude. Aussi le philosophe, au premier livre de son *Ethique*, supposant que le bonheur des hommes appartient à cette vie, doit avouer qu'il est défectueux, et conclure en fin de compte : « Nous disons qu'ils sont bienheureux, dans la mesure où des hommes peuvent l'être. » Mais en fait Dieu nous a promis le bonheur parfait pour le jour où nous serons « comme les anges dans le ciel », suivant la parole de l'Évangile (Matthieu, XXII, 30). Par une opération unique et qui ne cessera point, l'esprit humain se verra uni à Dieu.

1. IIa IIae, qu. 2, a. 10.
2. IIa IIae, qu. 180, a. 1 ; a. 7, ad 1.

« Sur la terre la béatitude nous fait défaut parce qu'il nous est impossible d'atteindre à l'unité et à la continuité dans cette intuition sur Dieu où s'épanouit notre être. Cependant nous pouvons dès ici-bas participer un peu au bonheur parfait grâce à la vie contemplative. Celle-ci, au lieu de nous occuper à mille choses diverses comme la vie active, concentre nos puissances pour une œuvre unique : considérer la vérité divine. Sans doute, parfois, l'on doit cesser de s'y appliquer actuellement. Mais comme en cet état on est toujours à même d'y revenir, et que les interruptions, imposées par le sommeil ou quelque autre devoir, ont pour but de mieux disposer à la contemplation, celle-ci semble quasi continuelle [1]. Il est vrai encore que l'acte contemplatif lui-même dure peu à son paroxysme, mais les actes divers qui le préparent et le consomment peuvent persévérer longtemps. [2] »

C'est surtout de l'amour de Dieu qu'il s'agit dans cette dernière observation de saint Thomas, l'amour de Dieu qui est tour à tour la source jaillisante et le fruit savoureux de la contemplation. La faisant renaître sans cesse et la prolongeant, il la perpétue en quelque sorte. Et c'est ainsi qu'une pauvre vie humaine peut ressembler dès ici-bas à celle des bienheureux [3].

L'âme que depuis un temps plus ou moins long une charité fervente pousse à méditer sur les choses divines voit son labeur intellectuel se simplifier progressivement.

A la fin il ne lui faudra plus qu'un peu de recueillement pour pénétrer telle vérité, se sentir saisie par la considération de tel mystère, avec qui elle s'est longuement familiarisée. Rien en tout cela qui puisse étonner, et dans l'ordre naturel nous trouvons beaucoup d'états analogues.

L'âme jouit ainsi du fruit de ses efforts passés. Les idées, les sentiments qu'elle a recueillis se réveillent et se présentent à elle d'une façon très simple. Dès lors à quoi bon discourir lon-

1. Ia IIae, qu. 3, a. 2, ad 4.

2. IIa IIae, qu. 180, a. 8, ad 2.

3. Vita contemplativa dicitur manere ratione caritatis in qua habet et principium et finem (IIa IIae, qu. 180, a. 8, ad 1).

guement et multiplier les réflexions ? On n'en éprouve pas le besoin, on n'en a pas le goût, on aurait tort de s'y contraindre. Pour quiconque est arrivé au terme de ses désirs, il est inutile, il est déraisonnable même de reprendre ses démarches. Combien de directeurs spirituels méconnaissent ce très simple principe ! Heureuse l'âme à qui on aura donné, au contraire, les excellents conseils formulés par Bossuet dans son admirable opuscule sur la « manière courte et facile pour faire l'oraison en foi et de simple présence de Dieu ! » De tels conseils conviennent parfaitement à cette période de transition.

Bien entendu, tant que l'instruction religieuse n'est pas achevée, tant que les devoirs apostoliques imposent l'étude de la théologie, il y a lieu de lire et de réfléchir. Mais sachons faire des pauses pour contempler la vérité déjà acquise. Employons-y surtout le temps de notre oraison mentale.

A ceux qui n'ont pas encore suffisamment d'idées sur Dieu de dépenser la plus grande partie de ce temps précieux à en chercher. Mais du moment que nous sommes en possession d'une vérité salutaire, arrêtons-nous à la considérer et prenons-en occasion pour dire notre amour au Père céleste et lui promettre fidélité.

Non seulement les actes de la méditation, mais les objets eux-mêmes sur lesquels elle portait, tendent à l'unité. La pensée de Dieu qui dominait plus ou moins toutes les réflexions et vers laquelle elles convergeaient, — car c'est Lui, la fin suprême et l'être aimé par excellence, — la pensée de Dieu accapare progressivement la place. Il devient de plus en plus l'objet central en qui tout le reste se rencontre. C'est en lui que l'âme regarde les autres êtres et leurs perfections, elle-même avec ses capacités et ses misères.

« O mon Dieu, Trinité que j'adore, disait Sœur Élisabeth du Carmel de Dijon, aidez-moi à m'oublier entièrement pour m'établir en Vous, immobile et paisible comme si déjà mon âme était dans l'éternité. Que rien ne puisse troubler ma paix ni me faire sortir de Vous, ô mon Immuable, mais que chaque minute m'emporte plus loin dans la profondeur de votre mystère. Pacifiez mon âme. Faites-en votre ciel, votre demeure aimée et le

lieu de votre repos. Que je ne vous y laisse jamais seul, mais que je sois là tout entière, toute éveillée en ma foi, toute adorante, toute livrée à votre action créatrice... »

Lorsque l'âme arrive peu à peu à cet état d'attention amoureuse à Dieu présent, et prend goût à y demeurer, alors, régulièrement parlant, le Saint-Esprit intervient et accorde la contemplation mystique.

## § VI. — Le Saint-Esprit accorde la contemplation mystique.

Nous avons essayé de montrer à quel moment l'âme reçoit d'ordinaire le don de la contemplation. Mais il peut très bien se faire que dans certains cas le Saint-Esprit brûle les étapes.

Nous ne parlons pas des lumières spéciales accordées transitoirement, dans des circonstances exceptionnelles, par exemple à une âme assaillie de doutes qui, après avoir prié pour écarter la tentation, se trouve soudain établie dans la certitude. Mais il est certaines âmes privilégiées que Dieu ne mène pas par les voies communes. La petite Rose de Lima ayant été appelée à comparaître devant les théologiens de l'Université, ceux-ci durent constater que Dieu l'avait élevée tout enfant à cet état d'union mystique où la plupart des saints eux-mêmes ne parviennent qu'après de longues années d'efforts [1]. Sainte Thérèse cite le cas de deux religieuses arrivées en très peu de temps à l'oraison d'union : « Il en est une dont le souvenir se présente à moi en ce moment, dit-elle. En trois jours, Dieu l'a enrichie de si grands biens que si l'expérience de plusieurs années déjà, jointe à des progrès toujours croissants, ne me rendaient la chose croyable, je la regarderais comme impossible. Une autre l'a été dans l'espace de trois mois. Toutes les deux étaient encore fort jeunes. J'en ai vu d'autres ne recevoir cette grâce qu'au bout d'un long temps. Ce que j'ai dit de ces deux âmes, je pourrais le dire de quelques autres encore. Comme j'ai écrit plus haut que peu d'âmes reçoivent ces faveurs de Notre-

1. Sa vie, *Année dominicaine*, août, t. 2, p. 965.

Seigneur sans avoir passé par de longues années de souffrances, je tiens à faire remarquer qu'il y en a quelques-unes à qui le contraire arrive. On ne peut poser de limites à un Maître si grand et si désireux d'accorder des bienfaits [1]. » La grande mystique nous parle ailleurs des faveurs surnaturelles que Dieu accorde parfois à des personnes dénuées de vertus « afin de les arracher aux mains du démon... Il est des âmes, écrit-elle, que Dieu sait pouvoir gagner au moyen de ses faveurs. Il les voit livrées à de grands égarements, mais il ne veut pas qu'il ne tienne à lui qu'elles n'en reviennent. Elles sont en mauvais état, dépourvues de vertus, et cependant il leur donne des goûts, des consolations, de tendres sentiments, qui commencent à exciter leurs désirs. Quelquefois même, il les fait entrer en contemplation ; mais cela est rare et ne dure guère. Il agit de la sorte, je le répète, afin d'éprouver si, grâce à cette faveur, elles voudront se disposer à jouir souvent de sa présence. Si elles ne s'y disposent point — qu'elles me pardonnent de leur dire ou plutôt daignez vous-même nous pardonner, Seigneur ! — je dis qu'il est souverainement choquant qu'une âme dont vous vous approchez ainsi se tourne vers les choses de la terre pour s'y rattacher [2]. »

Laissons de côté ces cas exceptionnels et demeurons dans la voie ordinaire de la Providence. La charité est allée grandissant peu à peu au cours de la vie chrétienne. Et les efforts de l'âme pour contempler Dieu ont plus que toute autre entreprise contribué à ce progrès. S'il est parfois meilleur pratiquement de s'adonner aux œuvres de la vie active, de quitter « Rachel pour Lia », le principe demeure et s'applique quand même, sauf exception : ce qui augmente le mieux la charité en nous c'est de vaquer à la contemplation. « Marie a choisi *la meilleure part* [3]. »

Surtout nous ferons remarquer que la présence de Dieu devient plus intime, et que les habitudes surnaturelles s'accroissent

1. *Pensées sur le Cantique des Cantiques*, ch. VI.

2. *Le chemin de la perfection*, ch. XVI.

3. IIa IIae, qu. 182, a. 2, corp. et resp. — *Quodlib.* I, a. 14, ad 2. — *Opusc. de perfectione spiritualis*, c. 23, quinto.

en même temps et du même mouvement que la charité. Plus le juste aime Dieu, plus Dieu demeure en lui et lui en Dieu, l'habitation de la Sainte Trinité se fait plus plénière. Les dons de science, d'intelligence, de sagesse assouplissent de plus en plus l'âme : peu à peu grandit cette aptitude à recevoir la grâce opérante, se déploie face au Saint-Esprit ce champ d'activité qui réclame ses interventions, se creuse cet abîme d'amour pour le Bien divin, lequel, comme pris de vertige, va se précipiter pour le combler. L'auteur de l'Imitation a su traduire en termes émouvants les soupirs et les appels qui montent alors vers Dieu :

« Vous êtes seul infiniment bon, seul très haut, très puissant ; vous suffisez seul parce que seul vous possédez et vous donnez tout ; vous seul nous consolez par vos douceurs inexprimables ; seul, vous êtes toute beauté, tout amour... Mon cœur ne peut avoir de vrai repos ni être pleinement rassasié, jusqu'à ce que s'élevant au-dessus de tous vos dons, et de toute créature, il se repose uniquement en vous... Oh ! quand donc me sera-t-il donné d'être occupé pleinement de vous et de voir combien vous êtes doux, Seigneur mon Dieu ! Quand serai-je pleinement absorbé en vous, tellement pénétré de votre amour que je ne me sente plus moi-même, mais vous seulement, dans cette expérience ineffable que tous ne connaissent pas, *supra omnem sensum et modum, in modo non omnibus noto !*

« Maintenant je ne sais que gémir et je porte avec douleur ma misère. Car, en cette vallée de larmes, il se rencontre bien des maux qui me troublent, m'affligent, et couvrent mon âme comme d'un nuage. Souvent ils me fatiguent et me retardent : ils s'emparent de moi ; ils m'arrêtent, et m'ôtant près de vous un libre accès, ils me privent de ces délicieux embrassements dont jouissent toujours et sans obstacles les célestes esprits...

« O Jésus, splendeur de l'éternelle gloire, consolateur de l'âme exilée ! ma bouche est muette devant vous, et mon silence vous parle.

« Jusques à quand mon Seigneur tardera-t-il de venir ?...

— Me voici : je viens à toi, parce que tu m'as invoqué. Tes larmes et les désirs de ton âme, le brisement de ton cœur humilié m'ont fléchi et ramené à toi.

— Et j'ai dit : Seigneur, je vous ai appelé, et j'ai désiré jouir de vous, prêt à rejeter pour vous tout le reste.

« Et c'est vous qui m'avez excité le premier à vous chercher[1]. »

Lorsque l'âme se trouve à ce point, ce n'est plus de loin en loin, en des circonstances critiques, mais couramment et longuement, que l'Esprit-Saint intervient en elle par ces instincts lumineux, par cette intuition amoureuse qui constituent la contemplation mystique. Elle a quitté le bas de la montagne où le Sauveur donnait aux foules l'espoir de la béatitude, à condition de pratiquer *les vertus*. Elle s'est perfectionnée, et la voilà maintenant sur le sommet, parmi les disciples choisis qui sont réunis en cercle plus intime autour de Jésus. Saint Matthieu nous a rapporté les paroles du divin Maître. Jésus double pour eux le nombre des béatitudes ; il les assure qu'ils en sont tout proches maintenant, et même qu'ils y participent déjà par une certaine vision de Dieu. Et cela c'est l'œuvre des *dons du Saint-Esprit*.

Dans ces dernières lignes j'ai essayé d'enfermer la moelle de plusieurs pages de saint Thomas concernant les *béatitudes évangéliques*[2]. Faisons d'abord une remarque qui s'impose pour en avoir l'intelligence. Le saint Docteur suppose admise l'opinion de certains exégètes qui distinguent deux sermons différents commençant par des béatitudes, l'un que nous a résumé saint Luc et qui eut pour auditoire les foules répandues dans la plaine, l'autre que transcrit saint Matthieu et qui fut adressé au petit groupe des apôtres sur la montagne. Nous n'avons pas à entrer dans cette discussion. C'est la doctrine mystique de saint Thomas que nous étudions.

Cajétan, arrivant à cette question de la Somme théologique, interrompt son commentaire. Il n'en est pas besoin, dit-il. Ce qui importe, c'est de relire souvent et de méditer cet enseignement de notre Docteur. Les lecteurs nous sauront gré d'en traduire ici les passages qui les intéressent le plus :

« On s'approche de la béatitude, dit saint Thomas, par les

1. Imitation, liv. III, ch. 21.

2. I^a II^ae qu. 69.

actes des vertus, mais principalement par les actes des dons, car, s'il est question de la béatitude éternelle, la raison n'y suffit pas ; il faut, pour nous y conduire, le Saint-Esprit à qui nous obéissons et dont nous suivons le mouvement grâce aux dons [1]... Les dons sont plus éminents que les vertus cardinales. C'est pourquoi saint Ambroise, exposant les béatitudes qui furent proposées aux foules, les attribue aux vertus cardinales. Saint Augustin, de son côté, expliquant les béatitudes qui furent annoncées aux disciples sur la montagne, comme à des âmes plus parfaites, les attribue aux dons du Saint-Esprit [2]... Quant aux récompenses que le Sauveur rattache aux béatitudes, les commentateurs de la sainte Écriture en parlent diversement. Certains, comme saint Ambroise, disent que toutes ces récompenses appartiennent à la béatitude future. Saint Augustin, par contre, dit qu'elles se rapportent à la vie présente. Saint Chrysostome, en ses homélies, les attribue partie à la vie future, partie à celle-ci. Pour mettre tout au clair, il faut remarquer que l'espoir de la béatitude à venir peut être en nous à double titre, et d'abord en raison d'une certaine préparation ou disposition à la recevoir plus tard, c'est-à-dire à titre de mérite ; mais d'une autre façon aussi, c'est-à-dire à titre de prémices, la béatitude future peut aussi exister à l'état imparfait chez les saints, dès cette vie. Autre est l'espoir des fruits, quand l'arbre se couvre de feuillage, autre quand les fruits commencent à paraître eux-mêmes. Ainsi donc, dans les béatitudes, les choses que l'on nomme à titre de mérites sont des préparations ou des dispositions à la béatitude soit complète, soit commencée. Celles que l'on donne comme récompenses peuvent être soit la béatitude complète elle-même, et alors elles regardent la vie future, soit un commencement de la béatitude, comme il arrive chez les hommes parfaits, et dans ce cas elles ont trait à la vie présente [3]... Sans doute le royaume des cieux, le rassasiement complet, la vision de Dieu..., toutes ces récompenses ne seront pleinement consommées que dans la vie future, mais

1. Ibid., a. 1, corp.
2. Ibid., ad 1.
3. Ia IIae, qu. 69, a. 2, corp.

par intervalles, elles commencent d'une certaine manière dès cette vie. Car le royaume des cieux, comme le dit saint Augustin, peut s'entendre du commencement de la sagesse parfaite en ceux où l'Esprit inaugure son règne. La possession de la terre signifie ce bon sentiment de leur âme qui se repose par le désir dans la stabilité de l'héritage perpétuel représenté par la terre. Ils sont consolés dès cette vie, en communiant à l'Esprit-Saint qui s'appelle Paraclet, c'est-à-dire consolateur. Ils sont rassasiés aussi dès cette vie par cette nourriture dont le Seigneur a dit (Joan., IV, 34) : Ma nourriture est de faire la volonté de mon Père. Dès cette vie, les hommes obtiennent la miséricorde de Dieu. Dès cette vie, l'œil purifié par le don d'intelligence peut voir Dieu de quelque façon [1]. Non pas que l'on puisse arriver à le voir positivement, mais on comprend de plus en plus qu'il dépasse toute conception humaine [2], et l'on se sent uni à lui-même dans la ténèbre où il habite [3].

Cette contemplation *mystique*, accordée aux âmes parfaites, n'est pas le produit de leurs efforts précédents... Seulement elle en est la suite et la récompense, à la façon dont nous avons dit que les dons viennent en aide aux vertus et les parachèvent. Sans doute l'onction du Saint-Esprit agissait dans ce labeur de méditation et de prière que nous avons décrit. Rien de surnaturel ne s'accomplit sans la grâce. Mais elle coopérait seulement (*gratia actualis cooperans*), et le procédé restait humain. Maintenant ce procédé a fourni tout ce qui lui est possible. Alors pour satisfaire l'intelligence qui aspire à posséder Dieu mieux que sa foi ne le lui procure, le Saint-Esprit intervient

1... « In hac etiam vita, purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest » (ibid., ad 3).

2 « Duplex est Dei visio : una quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia ; alia vero imperfecta, per quam, etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est ; et tanto in hâc vitâ Deum perfectius cognoscimus, quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur. Et utraque Dei visio pertinet ad donum intellectus : prima quidem ad donum intellectus consummatum, secundum quod erit in patria ; secunda vero ad donum intellectus inchoatum, secundum quod habetur in via » (IIa IIae, qu. 8, a. 7).

3. *I Sent.*, dist. 8, qu. 1, art. 1, ad 4 : ... « Et tunc remanet (Deus) in quâdam tenebrâ ignorantiæ, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viæ pertinet, optime Deo conjungimur, ut dicit Dionysius. »

par une initiative de sa façon. C'est une grâce *opérante* qui met en branle l'un ou l'autre des dons de la contemplation. L'âme est passive cette fois, encore qu'elle réagisse vitalement sous l'impulsion divine. Elle ne se donne pas, elle reçoit un sentiment nouveau ou une connaissance spéciale dont tous ses efforts n'avaient pu lui apporter l'expérience.

Sainte Thérèse raconte ainsi la première faveur bien caractérisée qu'elle reçut, après s'être exercée longtemps dans la méditation : « Pendant que je me tenais en esprit auprès de Jésus-Christ de la manière indiquée plus haut, ou bien au milieu d'une lecture, j'étais saisie soudain d'un vif sentiment de la présence de Dieu. Je ne pouvais alors aucunement douter qu'il ne fût en moi ou que je fusse moi-même tout abîmée en lui. Ce n'est pas là une vision ; c'est ce qu'on appelle, je crois, théologie mystique. L'âme est alors suspendue, au point qu'elle semble tout entière hors d'elle-même. La volonté aime. La mémoire me semble presque perdue. L'entendement cesse de discourir, mais à mon avis il ne se perd pas ; seulement, je le répète, il n'agit point : il reste comme stupéfait des grandes choses qu'il conçoit. Dieu, en effet, veut qu'il comprenne alors qu'il ne comprend rien de ce qui lui est montré [1]. »

Notons bien que c'est un cas, et qu'il en existe une grande variété, que ce cas nous présente une contemplation mystique bien caractérisée, mais qu'on y arrive insensiblement, par des états intermédiaires, à peine perceptibles dans les débuts. « J'avais déjà goûté, d'une manière rapide et transitoire, les prémices de la faveur que voici », écrit sainte Thérèse en commençant [2].

Voilà d'autre part un passage très révélateur d'une lettre de saint François de Sales à sainte Jeanne de Chantal. Il lui demande de s'informer davantage, au Carmel de Dijon, des règles que l'on y donne pour la pratique de l'oraison mentale. Il a suivi fidèlement jusqu'ici la méthode que lui apprirent ses « saints devanciers », et il hésite à l'abandonner, « quoique deux ou trois fois l'été passé, dit-il, m'étant mis en la présence

1. *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, ch. X.
2. Ibid.

de Dieu sans préparation et sans dessein, je me trouvasse extrêmement bien auprès de sa Majesté avec une seule, très simple et très continuelle affection d'un amour presque imperceptible mais très doux [1]. » Telles furent ses premières expériences de contemplation mystique.

De l'oraison active, de plus en plus simplifiée, l'âme s'achemine par une pente douce à l'oraison passive, qui dès l'abord n'est accordée que très faiblement. Les auteurs les moins suspects de confondre *ascétique* et *mystique* soulignent cette loi de continuité dont témoignent les monographies des âmes d'oraison, et l'expérience de bien des gens, mystiques sans le savoir [2].

Cette passivité, qui caractérise la contemplation mystique, ira grandissant, si l'âme est fidèle. Et c'est même d'après le degré de passivité, autrement dit d'après l'intensité de l'action divine en nous, que l'on pourra distinguer les phases diverses de cette contemplation, depuis les premiers recueillements de la quiétude jusqu'au mariage spirituel où se consomme ici-bas l'union de l'âme avec Dieu. Sainte Thérèse a bien mis ce principe en relief dans la comparaison célèbre qu'elle emprunte aux différentes manières d'arroser un jardin :

« Celui qui commence à faire oraison doit se représenter qu'il entreprend de transformer un terrain entièrement inculte et couvert de mauvaises herbes en un jardin d'agrément pour Notre-Seigneur. C'est le divin Maître lui-même qui arrache les mauvaises herbes et plante les bonnes, et nous supposons que c'est chose faite lorsqu'une âme a résolu de s'adonner à l'oraison, que déjà elle s'y exerce. Notre tâche à nous, comme bons jardiniers, est de travailler avec l'aide de Dieu à cultiver et arroser les plantes, afin de les empêcher de mourir, et leur faire produire des fleurs embaumées pour la joie de notre bon Maître... Pour moi, il me semble qu'il y a quatre manières d'arroser. On peut d'abord tirer péniblement l'eau d'un puits. On peut aussi se servir d'une noria et de godets, mis en mouvement

1. *Œuvres de saint François de Sales*, éd. de la Visitation d'Annecy, t. XIV, p. 266.

2. R. P. Poulain, S. J., *Les Grâces d'oraison*, ch. II, n° 11.

au moyen d'une manivelle, et moi-même je m'en suis servie quelquefois : on se fatigue moins et l'on obtient une plus grande quantité d'eau. On peut encore amener l'eau d'une rivière ou d'un ruisseau : l'arrosage est alors plus complet, la terre s'imbibe d'eau plus profondément, il n'est pas nécessaire d'arroser aussi souvent, et le jardinier n'a pas, à beaucoup près, autant de fatigue. Enfin il y a une pluie abondante, et c'est sans comparaison la meilleure de toutes les manières, le Seigneur dans ce cas arrosant lui-même, sans aucun travail de notre part. Ce que je prétends maintenant, c'est appliquer à mon sujet ces quatre manières de dispenser à un jardin l'eau nécessaire à son entretien, et dont il ne saurait être privé sans périr. Je pourrai par là, ce me semble, donner une certaine idée des quatre degrés d'oraison auxquels le Seigneur, dans sa miséricorde, a quelquefois élevé mon âme [1]. »

Les oraisons complètement passives sont représentées par la quatrième manière d'arroser le jardin, la pluie qui tombe du ciel. La première manière, celle où l'on tire l'eau du puits à force de bras, figure au contraire l'oraison purement active. Entre les deux, il y a les oraisons où la passivité n'est pas encore parfaite. C'est l'arrosage avec la noria, puis par le moyen d'un canal que l'on détourne. Bien que ces oraisons rentrent dans la contemplation mystique, il est donc besoin d'un travail préalable plus ou moins fort du côté de l'homme pour recevoir le don divin. En d'autres termes, la longue préparation, qui nous est nécessaire pour que la contemplation mystique nous devienne enfin habituelle, doit se retrouver, plus ou moins en raccourci, au début de chaque oraison, pour que la contemplation soit actuelle. Il faut un effort où l'on se maîtrise, recueille ses pensées en Dieu et lui adresse l'appel de notre cœur. Sainte Thérèse fait même cette remarque, très importante, assure-t-elle : « Il n'y a pas d'état d'oraison, pour élevé qu'il puisse être, où il ne soit nécessaire de revenir souvent aux premiers principes [2]. »

---

1. *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, ch. XI.

2. *Vie*, ch. XIII.

Ce que nous avons expliqué au cours de ce chapitre ne rend-il pas compte de ces faits ? Aide-toi et le ciel t'aidera. Jamais ce proverbe courant ne s'est trouvé aussi rigoureusement théologique. Aide-toi, fais ton possible, en exerçant ta vertu humaine ; et le ciel t'aidera, le Saint-Esprit prolongera ton effort avec ses dons divins.

## CHAPITRE IV

# L'ÉLÉMENT FONDAMENTAL DE L'ÉTAT MYSTIQUE

*Gustate et videte quoniam suavis est Dominus* (Ps. 33).

L'âme est donc parvenue sur les hauteurs auxquelles depuis longtemps elle aspirait. Ses efforts sont enfin récompensés. La contemplation mystique lui est donnée de plus en plus fréquemment et d'une façon durable. L'âme s'y trouve comme *stabilisée* maintenant. C'est un état. Arrêtons-nous pour analyser cet état mystique et en décrire les divers éléments.

Après ce que nous avons dit du rôle prépondérant de la charité dans toute la vie chrétienne et principalement dans la vie contemplative, on est sûr d'avance de la retrouver encore au premier plan. Toute la différence entre la période préparatoire à l'état mystique et cet état lui-même consistera en ceci que la charité jusque là s'exerçait plutôt par acte délibéré, et que maintenant elle est surtout passive sous l'impulsion divine.

En effet lisez attentivement les descriptions que les personnes favorisées du ciel nous ont faites, vous arriverez bientôt à découvrir parmi tant d'éléments variables ce fond constant de leur contemplation. Celle-ci apparaît d'abord et toujours comme une expérience, éprouvée à travers une sorte de passivité psychologique, de l'amour qui domine et entraîne toute leur vie. Les mystiques ont l'impression, plus ou moins sensible, d'une intervention étrangère à eux en quelque sorte, et qui monte néanmoins des profondeurs de leur être pour les unifier dans une tendance à Dieu et une certaine jouissance de lui, qui établit la paix dans leur âme.

Nous simplifions sans doute. Mais nous ne croyons pas fausser

leurs déclarations. Pour avoir une idée de la complexité plus riche de ce phénomène, sans nous embrouiller cependant, nous allons choisir à travers leurs propres écrits quelques pages représentatives. Puis il faudra interpréter cette expérience. Nous essayerons de le faire en montrant de quelle façon ce mouvement d'âme s'opère *ontologiquement*, selon les principes de la théologie thomiste, et comment il apparaît dans la conscience *psychologique* de manière à constituer l'état mystique.

### § I. — D'APRÈS LES CONFIDENCES DES MYSTIQUES, L'ÉLÉMENT FONDAMENTAL DE LEUR CONTEMPLATION CONSISTE DANS UN MOUVEMENT PASSIF D'AMOUR POUR DIEU QUI ABOUTIT D'ORDINAIRE A UN CERTAIN SENTIMENT DE SA PRÉSENCE.

Commençons par bien distinguer cet état de celui que nous avons décrit naguère en parlant du rôle de la charité dans l'effort de l'âme vers la contemplation. Saint François de Sales va nous y aider :

« Je ne parle pas ici, Théotime, du recueillement par lequel ceux qui veulent prier se mettent en la presence de Dieu, rentrans en eux-mesmes, et retirans, par manière de dire, leur ame dedans leur cœur pour parler à Dieu ; car ce recueillement se fait par le commandement de l'amour qui, nous provoquant à l'orayson, nous fait prendre ce moyen de la bien faire, de sorte que nous faysons nous-mesme ce retirement de nostre esprit. Mais le recueillement duquel j'entens parler ne se fait pas par le commandement de l'amour, ains par l'amour mesme ; c'est à dire, nous ne le faysons pas nous-mesmes par élection, d'autant qu'il n'est pas en nostre pouvoir de l'avoir quand nous voulons et ne depend pas de nostre soin, mays Dieu le fait en nous, quand il luy plaist, par sa tres-saincte grace. Celuy, dit la bienheureuse mere Therese de Jesus, qui a laissé par escrit que l'oraison de recueillement se fait comme quand un herisson ou une tortue se retire au-dedans de soy, l'entendait bien, hormis que ces bestes se retirent au-dedans d'elles-mesmes quand elles veulent,

mais le recueillement ne gist pas en nostre volonté, ains il nous advient quand il plaist à Dieu de nous faire cette grace.

« Or il se fait ainsy. Rien n'est si naturel au bien que d'unir et d'attirer à soy les choses qui le peuvent sentir, comme font nos ames, lesquelles tirent tousjours et se rendent à leur thresor, c'est à dire à ce qu'elles aiment. Il arrive donc quelquefois que Nostre-Seigneur respand imperceptiblement au fond du cœur une certaine douce suavité qui tesmoigne sa presence, et lors les puissances, voire mesme les sens exterieurs de l'ame, par un certain secret consentement se retournent du costé de cette intime partie où est le tres-aimable et tres-cher espoux...

« Vous noterez soigneusement, Théotime, qu'en somme tout ce recueillement se fait par l'amour, qui sentant la presence du bien-aimé par les attraits qu'il respand au milieu du cœur, ramasse et rapporte toute l'ame vers iceluy par une tres-aimable inclination, par un tres doux contournement et par un délicieux reply de toùtes les facultez du costé du bien-aimé, qui les attire à soy par la force de sa suavité, avec laquelle il lie et tire les cœurs, comme on tire les corps par les cordes et liens matériels [1]. »

» N'avez-vous jamais pris garde, Théotime, à l'ardeur avec laquelle les petits enfants s'attachent quelquefois au sein de leurs meres, quand ils ont faim ? On les voit grommellans, serrer et presser la mammelle, succans le laict si avidement, que mesme ils en donnent de la douleur à leurs meres. Mais apres que la fraischeur du laict a aucunement appaisé la chaleur appetissante de leur petite poictrine, et que les agreables vapeurs qu'il envoye à leur cerveau commencent à les endormir, Théotime, vous les verriez fermer tout bellement leurs petits yeux, et ceder petit à petit au sommeil, sans quitter neantmoins la mammelle, sur laquelle il ne font nulle action que celle d'un long et presque insensible mouvement de levres, par lequel ils tirent tousjours le laict qu'ils avalent imperceptiblement : et cela ils le font sans y penser, mais non pas certes sans plaisir : car si on leur oste la mamelle avant que le profond sommeil les ait accablez, ils s'esveillent et pleurent amerement, tesmoignans en la douleur

1. *Traité de l'Amour de Dieu*, liv. VI, ch. VII

qu'ils ont en la privation, qu'ils avaient beaucoup de douceur en la possession. Or, il en est de mesme de l'ame qui est en repos et quietude devant Dieu ; car elle succe presque insensiblement la douceur de cette presence, sans discourir, sans opérer et sans faire chose quelconque par aucune de ses facultez, sinon par la seule pointe de la volonté qu'elle remue doucement et presque imperceptiblement, comme la bouche par laquelle entre la delectation et l'assouvissement insensible qu'elle prend à jouyr de la presence divine...

« Elle n'a plus besoin de s'amuser à discourir par l'entendement ; car elle voit d'une si douce veuë son espoux present, que les discours luy seraient inutiles et superflus. Que si mesme elle ne le voit pas par l'entendement, elle ne s'en soucie point, se contentant de le sentir auprès d'elle par l'aise et satisfaction que la volonté en reçoit. Hé ! la mère de Dieu, Nostre-Dame et maistresse, estant enceinte, ne voyait pas son divin enfant : mais le sentant dedans ses entrailles sacrées, vray Dieu, quel contentement en ressentait-elle ! Et saincte Elizabeth ne jouyt-elle pas admirablement des fruicts de la divine presence du Sauveur, sans le voir, au jour de la tres-saincte visitation ? L'ame non plus n'a aucun besoin, en ce repos, de la memoire ; car elle a present son bien-aimé. Elle n'a pas aussi besoin de l'imagination : car qu'est-il besoin de se representer en image, soit exterieure, soit interieure, celuy de la presence duquel on jouyt ? De sorte qu'enfin c'est la seule volonté qui attire doucement, et comme en tettant tendrement le laict de cette douce presence ; tout le reste de l'ame demeurant en quietude avec elle par la suavité du plaisir qu'elle prend [1]. »

Sainte Thérèse avait dit pareillement : « Voici une comparaison que je vous prie de bien remarquer parce qu'elle me paraît très juste [2]. L'âme ressemble alors à un petit enfant à la mamelle, attaché au sein de sa mère, qui, dans sa tendresse, lui fait couler le lait dans la bouche sans qu'il ait à remuer les

1. *Ibid.*, ch. IX.

2. Au manuscrit de Valladolid, on lit cette note : : Cette comparaison explique comment il est possible d'aimer Dieu sans savoir que l'on aime, ni ce que l'on aime, chose difficile à entendre. »

lèvres. De même ici, la volonté est à son amour, sans effort de l'entendement. Le Seigneur veut que, sans travail de l'esprit, elle comprenne qu'elle est avec lui ; il veut qu'elle se contente d'avaler le lait qu'il lui verse dans la bouche et d'en savourer la douceur. Ainsi, qu'elle reconnaisse que c'est de lui qu'elle reçoit cette faveur, qu'elle soit heureuse d'en jouir, mais qu'elle ne cherche pas à savoir comment elle en jouit, ni même à connaître ce dont elle jouit [1]. »

Il importe d'exposer avec plus de détails la pensée de la célèbre mystique. Voici une page où elle résume, dit-elle, ce qu'elle a développé en ses livres précédents. « On sent dans l'intérieur de l'âme une telle suavité, qu'il est facile de reconnaître que notre Dieu en est devenu l'habitant. Ce n'est pas un de ces simples sentiments de dévotion, qui font verser en abondance des larmes pleines de douceur sur la passion de Notre-Seigneur ou sur nos péchés. Dans l'oraison dont je parle, et que j'appelle oraison de quiétude à cause du repos qu'elle procure à toutes les puissances, on se croit en possession de tout ce que l'on peut désirer. Parfois, néanmoins, quand l'âme est moins abîmée dans cette suavité, les choses se passent d'une autre manière. On dirait alors que cette suavité fortifie tout l'homme intérieur et extérieur, comme si on lui injectait dans les moelles une onction très douce, assez semblable à un parfum extraordinairement suave. C'est encore comme si l'on entrait soudain dans une pièce tout embaumée, non d'un parfum seulement, mais d'un grand nombre de parfums. On ne sait pas quelle est cette odeur ni d'où elle vient, mais on en est entièrement pénétré. Il en est de même, semble-t-il, de ce très suave amour de notre Dieu. Il entre dans l'âme avec une extrême douceur, il la remplit de plaisir et de joie, sans qu'elle puisse comprendre comment ni par où ce bien s'est introduit en elle. Elle voudrait ne pas le perdre ; elle ne voudrait ni remuer, ni parler, ni même regarder, de crainte de le voir lui échapper. Comme j'ai indiqué ailleurs de quelle manière l'âme doit se comporter alors pour en tirer profit, et que ceci n'est que pour éclaircir quelque peu

1. *Le chemin de la perfection*, ch. XXXI

le sujet que je traite, je me bornerai à dire que le Seigneur montre ici à l'âme qu'il veut contracter avec elle une union très étroite et qui exclue jusqu'à la moindre séparation. L'âme reçoit alors communication de grandes vérités. Cette lumière, qui l'éblouit au point de ne pas la laisser comprendre ce qui se passe en elle, lui révèle le néant du monde. Sans voir le Maître plein de bonté qui l'instruit, elle comprend qu'il est avec elle, et elle se trouve si bien enseignée, elle sent en elle des effets si puissants et tant de force pour pratiquer la vertu qu'elle ne se reconnaît plus et voudrait ne faire autre chose que bénir le Seigneur [1]. »

Sainte Thérèse décrivait ainsi la première phase bien sensible de la vie mystique. Écoutons-la maintenant nous parler de son plus haut degré. « Dieu daigne contracter avec sa créature une telle union, qu'à l'exemple de ceux que le sacrement de mariage joint d'une manière indissoluble, il ne veut plus se séparer d'elle. Dans les fiançailles spirituelles il n'en est pas de même : on se sépare souvent. La grâce de l'union n'est point permanente. L'union est la fusion de deux objets en un, mais pourtant ces objets peuvent encore se séparer et subsister séparément. C'est une faveur qui d'ordinaire passe vite, et l'âme se trouve ensuite sans cette heureuse compagnie, du moins elle n'en a plus le sentiment. Dans le mariage spirituel, c'est tout autre chose : l'âme demeure toujours avec son Dieu dans le centre dont j'ai parlé... Peut-être est-ce là ce qu'entendait saint Paul lorsqu'il disait : Celui qui s'approche de Dieu, qui s'attache à Dieu, devient un même esprit avec lui, et voulait-il parler de ce sublime mariage, qui suppose que le Seigneur s'est déjà approché de l'âme par l'union. Saint Paul dit aussi : *Mihi vivere Christus est, mori lucrum.* L'âme, me semble-t-il, peut maintenant se servir de ces paroles, car c'est ici que le petit papillon expire, mais avec une indicible joie, parce que Jésus-Christ est devenu sa vie.

« Cette vérité est rendue plus claire encore, avec le temps, par les effets ; car on reconnaît d'une manière évidente, par

---

1. *Pensées sur le Cantique*, ch. IV.

certaines aspirations secrètes, que c'est Dieu qui donne vie à notre âme. Et souvent ces aspirations sont si vives, qu'elles ne peuvent laisser place au moindre doute. L'âme, tout incapable qu'elle est de les exprimer, en a le sentiment très vif. Ces aspirations sont même si puissantes, qu'elles produisent par moments des paroles de tendresse dont on ne peut se défendre, telles que celles-ci : O vie de ma vie ! O soutien de mon être ! et d'autres de ce genre. C'est que, des mamelles divines, où Dieu sustente continuellement cette âme, s'échappent alors des ruisseaux de lait, qui réconfortent tous les habitants du château. Le Seigneur veut, ce semble, qu'ils aient leur part de la surabondante jouissance de l'âme. Il permet que de ce fleuve immense, où cette toute petite fontaine s'est perdue, jaillisse par instants un flot de cette eau céleste pour fortifier ceux qui, dans la sphère corporelle, doivent servir ces deux époux. Ainsi, de même qu'une personne qu'on plongerait soudain dans l'eau au moment où elle y songerait le moins, ne pourrait pas ne point le sentir, de même, et avec plus de certitude encore, l'âme perçoit les divines opérations dont je parle. Une eau ne peut jaillir à flots sans avoir sa source quelque part, ainsi l'âme comprend clairement qu'il y a en elle quelqu'un qui lance les flèches qui la transpercent et qui donne vie à sa nouvelle vie ; qu'il y a un soleil d'où procède cette brillante lumière, qui de son intérieur va illuminer ses puissances. Pour elle, je le répète, elle ne quitte point son centre, et rien ne lui enlève sa paix. Celui qui la donna aux apôtres assemblés est bien assez puissant pour lui en faire don à elle-même [1]. »

Après la femme extraordinaire dont l'Église nous invite à admirer « les écrits empreints de céleste sagesse » [2], nous citerons son collaborateur, saint Jean de la Croix, qui l'a égalée dans l'explication de la mystique divine, et à qui l'Église a décerné les mêmes éloges [3]. « Nous savons, dit-il dans son Can-

1. *Le château intérieur*, sept. demeures, ch. II.

2. Multa cœlestis sapientiæ documenta conscripsit (Bréviaire, 15 octobre).

3. In divinis explicandis arcanis œque ac sancta Theresia, Apostolicæ sedis judicio, divinitus instructus, libros de mystica theologia cœlesti sapientia refertos conscripsit (Bréviaire, 24 novembre).

tique spirituel, que Dieu peut être présent à l'âme de trois manières différentes. D'abord il y a la présence essentielle. Elle n'est pas spéciale aux âmes justes et saintes ; les âmes même mauvaises et pécheresses l'ont en partage, comme aussi les autres créatures, car elle est le principe de leur vie, de leur être, et sans cette présence toutes disparaîtraient et cesseraient d'exister. L'âme n'en est donc jamais privée. Il y a, en second lieu, la présence divine par la grâce sanctifiante et elle se réalise quand Dieu se complaît dans une âme qui Lui est agréable et en fait sa demeure. Toutes les âmes ne jouissent donc pas de cette présence, car on la perd par le péché mortel, et nul ne peut savoir avec certitude, par voie naturelle, s'il la possède. La troisième présence est un effet de l'amour spirituel. Dieu en effet se plaît à favoriser spirituellement les âmes pieuses de bien des manières différentes, et les visite pour les consoler, les charmer, et leur donner du bonheur. Toutefois ces présences spirituelles, comme les autres, demeurent voilées. Dieu ne s'y montre pas à ces âmes tel qu'il est, puisque la condition de cette vie s'y oppose, ce qui fait que le vers en question est applicable à chacune de ces présences sans distinction :

« Dévoilez votre présence !

« Comme l'âme sait parfaitement que Dieu est toujours en elle au moins selon la première manière, elle ne demande pas sa présence, mais que cette présence voilée qui existe en elle par nature, par la grâce ou par l'amour, se rende visible, afin qu'elle puisse contempler Dieu dans son Être et sa beauté. Par la présence essentielle, Dieu a donné à l'âme son être naturel, par la présence de la grâce elle a reçu sa perfection, elle demande maintenant d'être glorifiée par la manifestation de la Gloire divine. Cependant comme il s'agit ici d'une âme qui jouit déjà de toute la ferveur de l'amour divin, ce qu'elle demande au Bien-Aimé doit se prendre dans un sens spécial, celui de la touche d'amour dont elle a déjà joui. Cette présence affective a été alors si puissante, que l'âme a senti la présence mystérieuse d'un être immense d'où émanaient, par grâce insigne, de

vagues rayons de la beauté divine. Or l'effet de cette vision sur l'âme a été si profond qu'elle ne cesse d'être tourmentée par ce souvenir, et qu'elle défaille par désir de voir à découvert ce qu'elle a deviné caché sous cette présence. Elle éprouve l'ardeur de David quand il s'écrie : « Mon âme s'épuise en soupirant après les parvis du Seigneur » (Ps. 83). L'âme défaille donc en ce moment par désir de s'abîmer dans ce bien souverain à la fois connu et ignoré. Il a beau se dérober à sa vue, elle a le sentiment absolu de la perfection et des délices qui se cachent là. Elle se sent entraînée et emportée vers ce mystère avec une force supérieure à celle qui pousse un objet matériel vers son centre de gravité. Et ne pouvant plus maîtriser son avide désir, ni dompter son appétit dévorant, elle s'écrie :

« Dévoilez-moi votre présence ! » [1]

Non seulement Dieu reste toujours voilé pour l'âme dans la contemplation mystique, mais il arrive même, au début surtout, que l'intelligence ne le connaisse pas mieux qu'auparavant. « Il se peut que les deux puissances, entendement et volonté, s'unissent, dit saint Jean de la Croix... Pourtant, avant d'en arriver là, il est plus ordinaire d'éprouver la touche d'amour dans la volonté, plutôt que la touche d'intelligence dans l'entendement [2]. » Le saint y revient encore dans deux autres de ses ouvrages : « Ainsi donc il arrivera souvent que la volonté sera enflammée et transportée d'amour sans rien comprendre ni rien savoir de plus qu'avant, car Dieu règle l'amour dans l'âme ainsi qu'il est dit par l'Épouse dans le Cantique : Le Roi m'a fait entré dans son cellier et a réglé en moi la charité (II, 4). Il n'y a donc pas lieu de craindre l'oisiveté de la volonté en cet état ; car si l'âme suspend les actes d'amour qu'elle fait de soi, d'après les connaissances particulières, Dieu les fait revivre lui-même en elle, l'enivrant secrètement d'amour infus. Il utilise l'intermédiaire de la connaissance de contemplation ou la néglige comme nous venons de le voir, et ces actes sont d'au-

1. *Le Cantique spirituel*, strophe XI, Commentaire.
2. *La nuit obscure*, l. II, ch. XIII.

tant supérieurs en saveur et mérites à ceux qu'elle ferait d'elle-même, que l'agent, qui est ici Dieu même, lui est supérieur [1].

« On pourrait objecter que la volonté est toujours subordonnée à l'entendement. Cela est vrai s'il s'agit de connnaissances purement naturelles, car alors il est vraiment impossible d'aimer un objet que l'on ne connaît pas. Mais il en est tout autrement s'il s'agit d'amour surnaturel, car Dieu peut infuser l'amour, ou augmenter son degré d'intensité, sans donner ou sans accroître en même temps les connaissances dictinctes. C'est du reste un fait d'expérience. Bien des spirituels ont constaté qu'au milieu des plus vives ardeurs de l'amour, leur connaissance ne devenait pas plus parfaite. Il est donc possible de comprendre peu de chose et d'aimer beaucoup, comme il est possible aussi d'avoir de vastes connaissances et d'aimer peu. On voit même souvent des personnes pieuses, peu favorisées du côté de l'intelligence, se trouver très douées du côté de la volonté. La foi infuse leur suffit pour satisfaire le besoin de science que requiert l'entendement, et Dieu se sert de cette vertu pour infuser en elles ou augmenter la charité qui se traduit par des actes d'amour plus élevés, sans que la connaissance suive la progression de la volonté. Nous pouvons donc affirmer que la volonté peut progresser dans l'amour sans que l'entendement reçoive en proportion des lumières nouvelles [2]. »

Terminons par quelques mots du Dialogue de sainte Catherine de Sienne touchant l'état des parfaits : « A ceux-là, dit le Seigneur, je fais la grâce de sentir que je ne suis jamais séparé d'eux, tandis que dans les autres je m'en vais et je reviens, non que je leur retire la grâce, mais bien le sentiment de ma présence. Avec ces très parfaits, parvenus à la grande perfection, et qui sont morts entièrement à toute leur volonté, je n'agis pas de la sorte. Sans interruption je me repose en eux, et par ma grâce et par l'expérience que je leur donne de ma présence... Cependant ils ne me voient pas, ils ne me goûtent pas dans

1. *La vive flamme d'amour*, strophe III, vers 3, paragr. X.

2. *Le Cantique spirituel*, strophe XXVI, Commentaire

mon Essence, mais seulement dans l'effet de ma Charité, qui se manifeste de diverses manières, suivant qu'il plaît à ma Bonté de me découvrir moi-même à eux [1]. »

On ne peut s'attendre à trouver dans l'œuvre scolastique de saint Thomas d'Aquin la richesse et l'ampleur des descriptions psychologiques dont les livres d'une sainte Thérèse ou d'un saint François de Sales sont remplis. Mais il ne manque pas çà et là de textes qui prennent un singulier relief quand ils tombent sous les yeux d'un lecteur tant soit peu familiarisé avec les auteurs mystiques. Et ces textes ont de plus le grand avantage de vous donner, dans leur langue sobre et précise, le terme juste, le mot technique qui vous suggère, s'il ne l'exprime tout à fait, l'explication philosophique et théologique du phénomène en question.

Recueillons quelques-uns de ces passages.

Voici de quelle façon saint Thomas commente le verset du psaume 33 : *Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux.* « L'expérience sensible a lieu de façon diverse, suivant que l'on est à distance des choses ou en contact. Dans un cas, l'expérience se fait par la vue, l'ouïe ou l'odorat ; dans l'autre, par le toucher ou le goût : par le toucher si la chose nous est extérieure, par le goût si elle nous est intime. Or Dieu n'est pas éloigné de nous, ni extérieur à nous, il est en nous. Vous êtes en nous, Seigneur, dit Jérémie (XIV). Et par conséquent l'expérience de la bonté divine s'appelle une dégustation. A cette expérience on assigne un double effet. Le premier, c'est la certitude de l'esprit, le second, la tranquillité du cœur. Le premier est signifié par ces mots : *et videte*, et voyez. Dans les choses corporelles on voit d'abord, et après on goûte ; mais dans les choses spirituelles on commence par goûter, et l'on voit ensuite ; parce que nul ne connaît s'il ne goûte; voilà pourquoi il est dit premièrement : « goûtez », et seulement après : « voyez ». Quant au second effet il est exprimé par ces mots : « que le Seigneur est doux. » Oh ! qu'il est bon, qu'il est doux, Seigneur, votre esprit au-dedans de nous ! est-il écrit au livre de la Sagesse (XII). »

---

1. *Dialogue*, ch. 78 et 79.

Nous trouvons dans le Commentaire des Sentences un autre passage non moins remarquable. Comme saint Jean de la Croix dont nous rapportions naguère le témoignage, saint Thomas s'était rendu compte d'un fait, d'ailleurs assez courant : « Ne voit-on pas, dit-il, des gens dont le cœur brûle d'amour pour Dieu et dont l'esprit est cependant fort dépourvu de science théologique ? Pour d'autres âmes, c'est le contraire. » Et il nous donne cette explication : « Les personnes au cœur fervent ont une science amoureuse : elles connaissent la bonté divine comme l'objet de toutes leurs aspirations, elles la sentent en elles-mêmes comme la source de bienfaits sans nombre. Et cette science-là, ils n'en jouissent pas ceux qui ne sont pas enflammés de l'amour de Dieu [1]. » N'est-il pas vrai que l'on trouve résumées en cette formule les expériences que sainte Thérèse et saint Jean de la Croix nous rapportaient tout à l'heure ?

« Il y a deux manières de connaître la bonté de Dieu et sa volonté, dit encore saint Thomas ; l'une est spéculative ;... l'autre est pratique, expérimentale, et celle-ci a lieu lorsqu'on éprouve en soi-même le goût de la divine douceur et la complaisance de la volonté divine. Ainsi Denys nous dit que Hiérothée apprit les choses divines par sympathie, *ex compassione ad ipsa* [2]. »

Très souvent au cours de ses ouvrages, saint Thomas cite ce mot fameux, classique en matière de mystique : οὐ μόνον μάθων, ἀλλὰ καὶ πάθων θεία. Et il l'interprète toujours dans ce sens : une émotion affective, une impression causée par les choses divines, d'où suit une connaissance nouvelle, une intuition de celles-ci [3]. Ainsi, dit-il, se réalise la promesse du Christ

1. *I Sent.*, d. 15, qu. 4, a. 2, obj. 4 et resp.

2. IIa IIae, qu. 97, a. 2, ad 2.

3. *III Sent.*, d. 15, qu. 2, a. 1, qla 2 : « In viribus intellectivae partis, quamvis non sit proprie passio, quia immateriales sunt, tamen ibi est aliquid de ratione passionis : quia in apprehensione intellectus creati est receptio ; et secundum hoc dicitur in IIIo de Anima (text. 2) quod intelligere est pati quoddam. In appetitu autem intellectivo adhuc est plus de ratione passionis : quia voluntas movetur a re secundum quod est bona vel mala, quae sunt conditiones rei ; intellectus autem movetur secundum apprehensionem veri vel falsi, quae non sunt rei per se, sed secundum quod sunt in animâ ; quia bonum et malum sunt in rebus, verum et falsum sunt in animâ ut dicitur in VIo Metaphys. (text.

en saint Jean (XIV, 21) : « Si quelqu'un m'aime, il sera aimé de mon Père, et moi je l'aimerai, *et je me manifesterai à lui* [1]. »

Enfin lorsqu'il traite du don de sagesse, saint Thomas met à la base, avec la formule même de Denys, cette sympathie affective, cette émotion subie, cette expérience des choses divines [2].

Nous voilà donc orientés. Dès maintenant nous pressentons à quels principes il va falloir demander l'explication du phénomène mystique. Ce sont bien les principes mêmes que nous avons exposés dans nos premiers chapitres : la présence de la sainte Trinité au plus intime de notre âme, les dons du Saint-Esprit dont nous sommes doués et que les impulsions divines mettent en exercice.

Mais avant de poursuivre le développement de cette doctrine une remarque s'impose, car on se fait illusion d'ordinaire sur les expériences que les contemplatifs nous racontent, on ne comprend qu'à demi les descriptions qu'ils en donnent, on appuie trop sur des comparaisons forcément déficientes qu'ils sont obligés d'employer, on n'aperçoit pas telle et telle nuance qu'ils ne manquent pas d'y mettre, on oublie surtout que les circonstances de l'état mystique peuvent varier à l'infini.

Sans doute ces âmes éprouvent parfois des joies intenses, de grandes délices, de véritables transports qui saisissent leur être tout entier. Sainte Thérèse va jusqu'à parler d'« un ouragan de suavité » [3]. « La charité répandue dans le cœur de saint Pierre d'Alcantara, nous dit le Bréviaire, à la fête de ce saint,

---

8) ; unde magis recipit anima a re secundum affectum, et vehementius movetur, quam secundum intellectum ; sicut dicit Dionysius, II cap. de Divinis Nominibus, quod Hierotheus patiendo didicit divina, id est ex affectu circa divina in intellectum devenit. »

Même interprétation dans le Commentaire de l'ouvrage du pseudo-Aréopagite (*In divin. Nomin.* II, 4).

1. « Passio illa, de quâ loquitur Dionysius, nihil aliud est quam affectio ad divina... Ex ipsâ divinorum affectione provenit manifestatio eorumdem, secundum Joan. XIV, 21 : Si quis diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum et manifestabo ei meipsum. » *De Verit.*, qu. 26, a. 3, ad 18.

2. *III Sent.*, d. 35, qu. 2, a. 1. — IIa IIae, qu. 45, a. 2.

3. *Château*, Sixièmes demeures, ch. II ; *relation adressée à saint Pierre d'Alcantara*, 1560 ; *deuxième lettre au P. Rodrigue Alvarez* ; *Vie*, ch. XVI.

y allumait par moments un tel incendie qu'il devait quitter sa petite cellule et s'en aller en pleine campagne pour tempérer à la fraîcheur de l'air cette ardeur qui l'embrasait. »

Souvent toutefois ce savourement d'amour, dont nous avons parlé, est très faible. C'est à peine si l'on en prend conscience. Et même, tandis que la fine pointe de la volonté se trouve amorcée à la bonté divine, l'esprit peut s'égarer en des distractions de toutes sortes. « La sainte quietude a divers degrés, écrit saint François de Sales, car quelquefois elle est en toutes les puissances de l'ame, jointes et unies à la volonté ; quelquefois elle est seulement en la volonté, en laquelle elle est aucunes fois sensiblement et d'autres fois imperceptiblement, d'autant qu'il arrive parfois que l'âme tire un contentement incomparable de sentir par certaines douceurs interieures que Dieu luy est present, comme il advint à sainte Élisabeth quand Nostre-Dame la visita : et d'autres fois l'ame a une certaine ardente suavité d'estre en la presence de Dieu, laquelle pour lors luy est imperceptible ; comme il advint aux disciples pelerins qui ne s'apperçurent bonnement de l'agréable plaisir dont ils estaient touchez, marchans avec Nostre-Seigneur, sinon quand ils furent arrivez, et qu'ils l'eurent recogneu en la divine fraction du pain. Quelquefois non-seulement l'ame s'apperçoit de la presence de Dieu, mais elle l'escoute parler par certaines clartez et persuasions interieures qui tiennent lieu de paroles : aucunes fois elle le sent parler et luy parle reciproquement, mais si secrettement, si doucement, si bellement, que c'est sans pour cela perdre la saincte paix et quietude : si que sans se resveiller, elle *veille* [1] avec luy, c'est-à-dire, elle veille et parle à son bien-aimé avec autant de suave tranquillité et de gracieux repos, comme si elle *sommeillait* doucement. Et d'autre fois elle sent parler l'espoux, mais elle ne sçaurait luy parler, parce que l'aise de l'ouïr, ou la reverence qu'elle luy porte, la tient en silence ; ou bien parce qu'elle est en seicheresse et tellement alangourie d'esprit, qu'elle n'a de force que pour ouïr, et non pas pour parler : comme il arrive corporellement quelquefois

1. *Cantique des cantiques*, v. 2.

à ceux qui commencent à s'endormir, ou qui sont grandement affaiblis par quelque maladie. Mais enfin quelquefois ny elle n'ouït son bien-aimé, ny elle ne luy parle, ny elle ne sent aucun signe de sa presence ; ains simplement elle sçait qu'elle est en la presence de son Dieu auquel il plaist qu'elle soit là [1]. »

A côté des joies dont ils nous font part, les mystiques nous décrivent aussi leurs peines qui sont bien réelles. Je ne parle pas seulement des épreuves purificatrices par lesquelles Dieu fait passer les âmes spirituelles *indépendamment* de la contemplation. Il ne s'agit même pas des angoisses qui surviennent *par suite* des lumières spéciales que Dieu leur accorde touchant sa justice, par exemple, ou la laideur du péché, ou la passion de Notre-Seigneur. Il est des souffrances qui font partie *intégrante* de la contemplation elle-même. Elles apparaissent davantage chez certaines âmes. D'autres les ressentent moins fortement. Mais chez toutes il y a des phases mystiques véritablement douloureuses, des sécheresses, des ténèbres spirituelles, des ébranlements terribles.

Saint Jean de la Croix en a fait la description. Voici d'abord les aridités de ceux qui débutent dans la contemplation mystique.

« Par une nuit obscure,
Dans l'ardeur d'un amour plein d'angoisse.

« Au début, cette ardeur d'amour n'est pas ordinairement sentie, soit parce que l'impureté de la nature l'empêche de se révéler, soit parce que l'âme, qui n'y comprend rien, ne lui offre pas un paisible asile. Quelquefois pourtant, que l'obstacle existe ou non, l'âme commence à éprouver un certain désir craintif de Dieu ; celui-ci se développe peu à peu et inspire une affection grandissante sans que l'âme comprenne ni d'où, ni comment cela lui est venu, si bien que cette ardeur, en devenant plus vive, lui fait désirer parfois Dieu avec des angoisses d'amour... Il faut pourtant remarquer que, sauf exceptions, cette sensation véhémente n'est pas continue, mais pour l'ordinaire ne disparaît plus complètement. Qu'on se rappelle encore ce que j'ai dit en commençant, c'est que l'amour n'est pas perçu

1. *Traité de l'Amour de Dieu*, l. VI, ch. XI. — Voir aussi ch. X.

aussitôt, dominé qu'il est par les sécheresses et le vide qui nous occupent. Et alors, à la place de cet amour qui s'accroît progressivement et fait entrer l'âme dans les sécheresses et le vide des puissances, se manifeste dans l'âme une habituelle sollicitude, un souci de Dieu mêlés de souffrance et de crainte par l'idée qu'elle le sert mal ; et le sacrifice de cette âme qui souffre dans sa langueur d'amour pour Lui plaît à Dieu. Or c'est par cette sollicitude et ce souci que la secrète contemplation entre dans l'âme [1]...

« En quel lieu vous tenez-vous caché,
O mon Bien-Aimé, et pourquoi me laisser gémissante ?
Vous avez fui comme le cerf
Après que vous m'aviez blessée...

« C'est-à-dire vous vous êtes dérobé, prompt comme le cerf, en me laissant ainsi blessée, mourante de la plaie de votre amour. Ce qui rend cette douleur particulièrement profonde, c'est que la blessure d'amour que Dieu fait à l'âme, réveille la volonté, et l'entraîne par un brusque élan vers la possession du bien-aimé dont elle a senti la touche. Tout aussitôt, avec la même rapidité, l'âme sent que l'Époux a disparu, et qu'elle ne peut le posséder selon son désir, et cette désillusion lui arrache de douloureux gémissements.

« Les visites de cette nature ne ressemblent pas à d'autres que Dieu fait à l'âme pour l'animer et la satisfaire ; par celles dont nous parlons, il a l'intention de la blesser plutôt que de la guérir, d'affliger l'âme plutôt que de la contenter. Elles servent alors, en perfectionnant la connaissance, en augmentant l'appétit, à faire sentir plus vivement la douleur et l'anxiété de ne pas voir Dieu. On leur donne le nom de blessures spirituelles d'amour. Elles sont pourtant si savoureuses et si désirables que l'âme souffrirait volontiers mille morts sous de tels coups de lance, parce qu'ils la font sortir d'elle-même pour s'unir à Dieu. Elle le déclare par le vers suivant quand elle dit :

« Je suis sortie sur vos traces en criant, et vous étiez parti.

1. *La nuit obscure*, l. I, ch. XI.

« La guérison des blessures d'amour n'appartient qu'à celui qui les a faites. Nous voyons donc l'âme blessée, poussée par le feu qui la consume, s'élancer sur les traces de l'Époux, auteur de son tourment, afin qu'il la guérisse. Au sens spirituel, l'expression « sortir pour suivre Dieu » implique deux significations : se séparer de toutes les créatures par l'horreur et le mépris qu'elles inspirent, et encore : sortir de soi ou s'oublier pour l'amour de Dieu. En effet, quand l'âme réalise cette « sortie » aussi complètement que nous le disons ici, elle ne se borne pas à se détacher d'elle-même par l'oubli, mais elle est jetée hors de ses gonds, privée de sa manière d'être, de ses inclinations naturelles, et ne sait plus que crier vers Dieu. L'âme semble donc dire ici : O mon Époux, par votre touche, par votre blessure d'amour, vous avez arraché mon âme à la fois aux créatures et à elle-même, et je croyais aussi que vous l'aviez arrachée à son corps, n'aspirant qu'à s'attacher à vous seul, et soudainement

« Vous étiez parti !

« Elle veut encore dire ceci : Au moment où je songeais à jouir de votre présence, je ne vous ai pas trouvé ; ce qui fait que j'étais là, détachée d'un côté, sans rien saisir de l'autre, suspendue, souffrante dans le vide de l'amour, ne pouvant m'appuyer ni sur vous, ni sur moi [1]. »

A ce purgatoire mystique du cœur s'ajoutent des ténèbres très pénibles pour l'esprit qui sent la grâce « paralyser son mode naturel de comprendre » [2]. Mais nous n'insistons pas sur ce point dont nous aurons à traiter longuement dans un chapitre spécial [3].

Plus tard surviennent des tourments d'un autre genre que saint Jean de la Croix décrit ainsi dans la XIIIe strophe de son Cantique spirituel : « Quand de vifs désirs et un amour fervent pressent l'âme et la mettent dans l'état décrit par les strophes précédentes, il arrive que le Bien-Aimé y répond en visitant

1. *Le Cantique spirituel*, strophe I, Commentaire.
2. *La nuit obscure*, l. II, ch. v.
3. Ch. VI, *L'intuition obscure de Dieu*.

son Épouse, et en lui témoignant un grand amour très pur et très délicat. En retour des ferveurs et des anxiétés d'amour qui viennent d'agiter l'âme, les récompenses qu'elle reçoit des visites de l'Époux sont ordinairement d'un prix exceptionnel. Dans la strophe précédente, l'âme a manifesté le plus vif désir de contempler les « yeux divins », et exauçant sa prière le Bien-Aimé lui découvre quelques rayons de sa grandeur et de sa Divinité. Or ces rayons sont d'un tel éclat, et communiqués avec une telle puissance, que l'âme sort d'elle-même par ravissement et extase. Au début un tel phénomène atteint la nature par une vive impression de souffrance et de terreur ; c'est pourquoi l'âme, trop faible pour en supporter la violence, s'écrie maintenant :

« Détournez-les, vos yeux, mon Bien-Aimé !

« C'est-à-dire, détournez de moi ces yeux divins qui me font prendre mon vol, m'arrachent à moi-même, et m'entraînent en une contemplation qui surpassent mes forces naturelles... En effet les visites d'extase sont accompagnées parfois d'un tourment si vif, qu'aucun autre ne secoue aussi violemment l'ossature du corps, et ne menace la vie naturelle, qui sans la grâce divine serait détruite. Et c'est bien l'impression de l'âme envahie par cette visite ; il lui semble qu'elle se détache de la chair, et abandonne son corps. L'être physique n'est pas fait pour supporter le poids de telles faveurs ; car l'esprit, dans son élan vers l'Esprit divin qui vient à l'âme, ébranle nécessairement l'équilibre de la chair. De là viennent des souffrances corporelles qui ont leur répercussion sur l'âme, parce qu'elle ne fait qu'un tout avec le corps. Le grand tourment éprouvé à ce moment, la terreur qui vient à l'âme en se voyant traitée surnaturellement, se traduisent par cette supplication :

« Détournez-les, vos yeux, mon Bien-Aimé ! [1] »

Mais ces extases douloureuses sont le prélude des fiançailles

1. *Le Cantique spirituel*, strophe XIII, Commentaires.

divines. « Le vol spirituel, dont il vient d'être question, spécifie un état et une union d'amour où Dieu se plaît d'ordinaire à établir l'âme, lorsqu'elle a longtemps pratiqué les exercices spirituels. C'est ce qu'on nomme les fiançailles spirituelles avec le Verbe, Fils de Dieu. Quand l'âme jouit de cette grâce pour la première fois, Dieu lui communique d'étonnantes lumières sur lui-même, il la revêt de grandeur et de majesté, rehausse sa beauté de dons et de vertus, se fait connaître à elle, lui communique son honneur divin ; en un mot la traite comme une promise au jour de ses fiançailles. Dès ce jour trois fois heureux, non seulement les vives angoisses et l'amour gémissant qui la torturaient prennent fin, mais, toute parée des biens que je viens d'énumérer, l'âme entre dans un état de paix et de jouissance, dans une vie d'amour suave [1]... »

Même alors il demeure en elle un fond de mélancolie plus ou moins consciente qui ne disparaît jamais tant que l'on est sur cette terre.

Sainte Catherine de Sienne nous en donne la raison : « Quand le désir est satisfait par la possession de ce qu'on aime, il n'y a plus de peine. Mais parce que, tant qu'il est dans son corps mortel, l'amour ne possède pas parfaitement Celui qu'il aime, il demeure en souffrance, jusqu'à ce que l'âme, séparée du corps, voie son désir assouvi et aime désormais sans peine [2]. »

Nous terminerons ces développements sur les distractions et les angoisses des contemplatifs par une dernière citation empruntée à sainte Thérèse. Celle-ci décrit la paix où se trouve établie l'âme dans le mariage spirituel : « Il ne faut pas croire, dit-elle, que les puissances, les sens, et les passions jouissent toujours de cette paix. L'âme, elle, n'en sort point ; mais dans ces appartements des sens, des puissances et des passions, il ne laisse pas d'y avoir des temps de combats, de peines, de souffrances, ce qui néanmoins ne lui enlève point sa paix. Du moins il en est ainsi d'ordinaire. Ce centre de l'âme, cet esprit de l'âme, étant chose si difficile à exprimer, et même à croire,

1. *Le Cantique spirituel*, strophes XIV et XV, explication préliminaire.

2. *Dialogue*, ch. 79. — Voir SAINT FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'Amour de Dieu*, liv. VI, ch. XIII-XV.

je crains, mes sœurs, que faute de bien m'expliquer, vous ne soyez tentées de ne pas ajouter foi à mes paroles. Parler de peines, de souffrances, et dire en même temps que l'âme reste en paix, cela paraît inconciliable. Je me servirai donc d'une ou deux comparaisons. Dieu veuille qu'elles servent à me faire comprendre ! Mais quand cela ne serait point, je sais qu'en ceci je dis vrai.

« Le roi est en son palais ; il a dans son royaume des guerres nombreuses et une foule d'affaires pénibles ; néanmoins il ne bouge point du lieu où il se trouve. Il en est de même de l'âme : il y a un grand tumulte dans les appartements inférieurs, les bêtes venimeuses s'agitent ; l'âme entend tout ce bruit ; cependant, rien de tout cela ne pénètre jusqu'à elle et ne l'oblige à changer de place. Ce bruit qu'elle entend lui cause bien quelque peine, mais elle n'en est pas troublée, elle n'en perd point la paix. C'est que les passions sont déjà vaincues, et qu'elles redoutent de franchir le seuil de sa demeure, sachant bien qu'elles en sortiraient plus réprimées encore. Quelqu'un peut souffrir dans tous ses membres, et avoir la tête exempte de douleur. Parce que le corps souffre, est-ce une raison pour avoir mal à la tête ?

« Je ris moi-même de ces comparaisons, qui sont loin de me satisfaire, mais je n'en trouve pas d'autres. Vous en penserez ce que vous voudrez. Quant à ce que j'ai dit, il demeure vrai [1]. »

En résumé, si nous voulons nous faire une idée juste de ce qui constitue le *fond constant* de l'état mystique, rappelons-nous bien que l'amour, la jouissance et la paix dont il s'agit sont d'ordre spirituel. C'est une tranquillité intérieure, c'est une sérénité d'âme que rien ne peut altérer. Nous avons vu comment saint Thomas, parlant de l'expérience savoureuse de Dieu, lui donnait simplement pour effets : *certitudo intellectus et securitas affectus*, la certitude de l'esprit et la sécurité du cœur [2]. On marche vraiment en présence de Dieu, et l'on est heureux ainsi.

1. *Le château intérieur*. Septièmes demeures, ch. II.

2. *In Psalm* 33.

Retenons bien surtout que cette orientation plus ou moins perceptible, cette tendance amoureuse de foi tâtonnante, cet écoulement en « Dieu sensible au cœur », tout cela s'opère comme de soi-même, l'âme est passive en quelque sorte : « Le recueillement duquel j'entends parler ne se fait pas par le commandement de l'amour, ains par l'amour mesme », disait saint François de Sales [1].

« Il s'agit d'une ardeur qui s'allume dans l'esprit, écrit saint Jean de la Croix, lorsque l'âme pressent, à certains indices, la présence de Dieu, bien que rien de particulier ne se précise, l'obscurité étant alors complète dans l'entendement. La sensibilité aimante de l'esprit devient très vive, parce que cette ardeur spirituelle produit le sentiment de l'amour. Or comme il s'agit d'un amour infus, il est plus passif qu'actif, et engendre ainsi dans l'âme cette forte passion d'amour. Et cet amour, ayant acquis quelque participation à l'union divine, [ou mariage spirituel], participe aussi à ses propriétés ; C'est l'œuvre de Dieu plutôt que celle de l'âme. L'âme ne fait que donner son consentement [2]. »

« J'opère en la façon suivante, dit le Seigneur à sainte Catherine de Gênes, je descends avec un fil d'or très subtil, lequel est mon amour occulte ; et à ce fil est lié un hameçon qui prend le cœur de l'homme ; — le cœur se sent blessé, sans savoir ce qui le lie et le prend ; il ne peut, ni ne veut se mouvoir, parce que je le tire, moi qui suis son objet et sa fin ; — il ne comprend pas l'opération, mais, tenant le fil en main, je le tire toujours à moi, avec un amour si pénétrant, que la créature demeure surmontée, vaincue, et toute hors d'elle-même.

« De même qu'un supplicié ne touche point des pieds à la terre, mais demeure en l'air attaché à la corde qui lui donne la mort, de même aussi l'esprit en question reste attaché au fil de cet amour, par lequel meurent toutes les imperfections cachées et inconnues de l'homme : et tout ce qu'il aime par après, il l'aime de l'amour de ce fil dont il se sent le cœur lié.

---

1. *Traité de l'Amour de Dieu*, l. VI, ch. VII.

2. *La Nuit obscure*, liv. II, ch. XI.

De même aussi, toutes les autres opérations faites par lui sont faites avec cet amour, et sont rendues agréables par la grâce, *gratum faciens*. Car alors c'est Dieu qui opère par son pur amour, sans que l'homme s'en mêle : et le Seigneur, ayant pris soin de cet homme et l'ayant tiré tout à soi, agit par ce moyen, et l'enrichit de ses biens avec une si grande profusion, qu'à l'heure de la mort il se trouve tiré par le fil de l'amour et noyé dans l'abîme divin sans qu'il le sache [1]. »

De son côté la Mère Marie de l'Incarnation, cette ursuline française que Bossuet appelait « la Thérèse de nos jours [2] », se comparait entre les mains de Dieu au fer entre les mains du forgeron. « De même que celui-ci met le fer au feu, dit-elle, le bat sur l'enclume et lui fait prendre toutes les formes, de même Dieu opère et agit à l'égard de l'âme qui lui est entièrement livrée. Pour moi, je me sentais comme portée et animée par un autre esprit que le mien. J'étais contrainte de me laisser conduire et traiter à son gré, sous peine d'encourir, au fond de mon âme, un reproche si amer, que rien ne peut en donner une idée [3]. »

Ces citations diverses nous font saisir sur le vif que la charité est passive, et parfois à un très haut degré, dans l'état mystique. Saint Thomas a lui-même soigneusement noté ce caractère. C'est à ce point de vue qu'il se place pour accorder que le mot *d'amour* est alors plus approprié que le terme de *dilection*. Celui-ci au contraire signifie mieux l'activité ordinaire de la charité. « La dilection, comme son nom l'indique, suppose un choix, une élection qui a précédé le mouvement affectif. Aussi la volonté seule, parce qu'elle agit dans la lumière de la raison, est capable de dilection. Quant à la passion sensible, elle ne choisit pas son objet ; celui-ci s'impose à elle, il l'entraîne. Et nous avons alors l'amour proprement dit, car l'amour est plutôt passif. Cependant l'homme tend beaucoup mieux vers Dieu, quand sa volonté est passive sous l'attraction divine, que quand

1. *Dialogues de sainte Catherine de Gênes*, 3e partie, ch. 1 (trad. de Bussière).

2. *États d'oraison*, l. XIX, n° 3.

3. *Histoire de la vénérable mère Marie de l'Incarnation*, d'après Dom Claude Martin, son fils, par l'abbé Chapot, t. I, p. 105.

elle est conduite par sa propre raison. C'est pourquoi le nom d'amour a paru à quelques saints plus divin que celui de dilection[1]. » Telles sont les propres paroles de notre docteur.

Nous voudrions, à sa suite, tâcher d'expliquer comment s'opère ce mouvement passif d'amour dont témoignent tous les mystiques.

## § II. — Comment s'opère dans l'âme le mouvement passif d'amour qui constitue l'élément fondamental de l'état mystique.

« Le gouvernement de la Providence, écrit saint Thomas, procède de cet amour dont Dieu enveloppe ses créatures. Car en cela surtout consiste l'amour : vouloir du bien à ce qu'on aime. Par conséquent, plus Dieu aime un être, plus celui-ci est l'objet de sa providence. C'est l'enseignement de la sainte Écriture quand elle dit : « Dieu garde tous ceux qui l'aiment » ; ce qu'enseigne le Philosophe aussi, en disant que Dieu prend soin surtout de ceux qui aiment la contemplation[2]. »

Il y a donc des degrés dans l'action universelle de Dieu sur le monde. « Sans doute l'action divine est toujours identique du côté de Dieu, et toujours infinie puisque cette action ne fait qu'un avec l'essence divine elle-même. Mais, considérée dans son effet, elle varie d'intensité : certains êtres sont gouvernés par Dieu plus efficacement, et d'autres moins[3]. L'effet de la même puissance infinie, opérant toujours sur un mode infini, est reçu dans les choses suivant leur capacité et la disposition de Dieu[4]. »

Quel est donc l'effet de l'action divine dans le cas privilégié de la contemplation mystique ? Nous connaissons déjà « la capacité » de l'âme munie des dons du Saint-Esprit. Voyons comment Dieu en « dispose ». C'est encore saint Thomas qui va parler.

---

1. Ia IIae, qu. 26, a. 3, corp. et ad 4.
2. *III Gent.*, c. 90. (cf. *Psalm.* 144 ; *Eth.* cap. x, lect. 3).
3. *De Potent.*, qu. 1, a. 2.
4. IIIa ,qu. 57, a. 3, ad 3.

« Dieu, en qualité de cause première, meut la volonté de l'homme vers l'objet général de la volonté qui est le bien. Et sans cette impulsion divine, on ne peut rien vouloir. Mais ensuite l'homme par sa raison se détermine lui-même à vouloir ceci ou cela qui est un bien réel ou apparent. Parfois cependant Dieu inspire spécialement à quelques-uns de vouloir déterminément quelque bien particulier : tels ceux qu'il touche par la grâce [1]. » On ne peut ramasser en moins de lignes plus de doctrine. Nous trouvons dans ce passage de la Somme théologique la plus admirable synthèse que saint Thomas ait écrite sur l'action divine en nous et ses nuances très diverses. « *Interdum, specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum quod est bonum.* » Ces mots visent en particulier le cas qui nous occupe. Mais pour les bien comprendre laissons-les à leur place dans la synthèse. D'autant plus que l'âme privilégiée elle-même n'abandonne pas tout à fait les états inférieurs. Un être dont tous les mouvements seraient uniquement passifs n'a jamais existé que dans l'imagination des quiétistes. Les directions divines sous lesquelles l'âme est docile caractérisent, quand elles prédominent, l'état mystique, comme la prédominance des actions vertueuses issues de la propre initiative humaine constitue l'état ascétique. Mais l'âme qui se trouve dans l'état ascétique agit quelquefois mystiquement, et par contre l'âme mystique ne cesse jamais complètement d'agir à la simple manière ascétique. Enfin chez tout homme, quel qu'il soit, on découvre toujours, à la source des actions volontaires, l'impulsion de Dieu qui l'oriente vers le Bien et le pousse à la recherche du bonheur. Il convient donc de grouper ici, pour qu'ils s'éclairent l'un l'autre, les divers degrés de l'action divine dans les âmes, et de les étudier successivement, depuis l'impulsion fondamentale dont on vient de parler, jusqu'à l'inspiration mystique elle-même, en passant par le concours divin dont bénéficie toute âme de bonne volonté.

Interrogeons un homme qui agit. Peu importe ce qu'il fait. Il suffit qu'il agisse en homme. Pourquoi faites-vous cela ? —

1. Ia IIae, qu. 9, a. 6 ad 3.

C'est afin d'arriver à tel but, répondra-t-il. — Et pourquoi recherchez-vous ce but ? — A cause de tel autre ? — Et celui-ci ? — Parce que je veux obtenir tel résultat... Ainsi Phidias taille le marbre pour faire une statue, il fait une statue pour acquérir de la gloire, ou gagner de l'argent, etc. Ainsi Thomas d'Aquin médite en sa cellule. Il cherche à saisir la vérité divine pour contempler Dieu à loisir, et c'est afin de l'aimer davantage et de le faire mieux connaître de ses disciples. La contemplation est le but de son étude, la charité est à son tour la fin de sa contemplation, et ainsi de suite...

N'y a-t-il pas un terme à cette suite ? Chez Thomas d'Aquin, chez Phidias, chez tout homme qui agit en connaissance de cause ne trouvons-nous pas un but suprême qui est poursuivi en définitive ? Il le faut bien. On ne peut remonter à l'infini. Il existe une fin dernière, c'est-à-dire une chose que nous voulons d'abord pour elle-même et pour laquelle nous voulons les autres. Nos motifs d'agir forment un arbre touffu dont les branches sont d'ordinaire bien difficiles à démêler ; mais il faut bien reconnaître pourtant que l'une porte sur l'autre, et que tout repose sur un tronc unique, sans lequel nulle branche n'existerait.

Cette fin suprême, c'est notre bien, abstraction faite de ceci ou de cela qui nous le réalisera suivant les jours et les moments ; c'est ce qui se trouve capable d'achever l'homme, de le conduire au terme de son évolution, de rassasier toutes ses puissances, d'épanouir harmonieusement tout son être ; c'est son bonheur parfait, la béatitude. Et cela, on ne le veut pas d'une volonté délibérante, qui réfléchit, compare, choisit. On s'y porte nécessairement par un mouvement foncier de tout nous-même. On ne pourrait faire autrement, à moins de renier sa propre nature : chose inconcevable. Tout être agit suivant ce qu'il est. Comme emportée par son propre poids, la nature tend toujours à se réaliser parfaitement.

Ce vouloir premier, principe de toute notre activité, c'est Dieu qui nous l'a donné en nous créant, et qui le conserve, autrement dit le crée sans cesse, fondant ainsi tout le fonctionnement ultérieur. Toutes nos délibérations, tous nos juge-

ments de valeur et nos choix décisifs le supposent et en dépendent, comme le mouvement suppose un moteur. Et ainsi au premier acte de chaque série volontaire il y a ce qu'un psychologue nommera l'instinct de la nature, ce que le métaphysicien, plus pénétrant, devra appeler de son vrai nom, la touche divine, l'action de Celui qui est la Source plénière de notre être.

C'est ainsi que Dieu « remet l'homme aux mains de son conseil » et lui donne d'agir librement.

L'homme reçoit donc ce privilège de se déterminer lui-même à telle ou telle action. Sans doute nous voyons bien la plante produire de son propre fonds des actes immanents qui la perfectionnent ; et même, les animaux ont de plus ce pouvoir d'agir avec une certaine connaissance de la fin qu'ils poursuivent, mais la représentation sensible qui les sollicite est de soi un principe fatal d'action. Ils ne sont pas maîtres de l'attitude que cette représentation leur suggère. S'ils jugent de quelque manière grâce à l'instinct, on s'aperçoit que ce jugement n'est pas autonome, et la preuve c'est que tous les animaux de même espèce en usent pareillement et que d'ailleurs ils l'appliquent à certaines œuvres déterminées et non à d'autres. Aussi saint Thomas ne craint-il pas de dire : De même que les corps lourds ne se meuvent pas de telle façon qu'ils soient cause de leur mouvement, ainsi les animaux ne jugent pas de telle sorte qu'ils soient cause de leur jugement. Ils suivent le jugement que Dieu a préétabli dans leur nature [1]. Bref, ils agissent vis-à-vis de chaque bien particulier avec la même nécessité que l'homme vis-à-vis de son bien général.

C'est le propre de la nature raisonnable de régner sur le jugement qui la conduit, c'est-à-dire de juger par réflexion ce jugement même, d'en savoir la raison. Ayant l'idée du bien en général, l'homme peut doser la valeur que présente telle ou telle œuvre, et il agit dans ces conditions. Connaissant la fin comme telle et les rapports que soutiennent les moyens avec la fin, il délibère en regard du but sur ce qu'il convient d'accomplir pour y atteindre, et il se décide pour tel acte appro-

1. *De Verit.*, qu. 24, a. 1 et 2.

prié. Ainsi l'on peut dire en vérité qu'il agit avec une maîtrise parfaite. *Il se meut* au plein sens du mot, il fait sa vie.

Et notons que ceci est vrai de l'ordre de la grâce comme de celui de la nature, de la raison éclairée par la foi et du vouloir renforcé par la charité, comme de ces mêmes puissances laissées à leur énergie native. L'homme se détermine lui-même à l'action.

Mais alors, après avoir donné l'impulsion première, Dieu cesse-t-il donc d'agir en lui ?

Gardons-nous bien de le penser. Dieu seul en définitive est cause de l'être. N'allons pas lui en soustraire la moindre parcelle. Poser quelque chose qui se suffise pour exister, c'est pour autant décréter Dieu d'inutilité, et le nier dans une certaine mesure. Reconnaissons plutôt ici un degré supérieur du mouvement que Dieu imprime à sa créature avec une délicatesse de touche de plus en plus fine.

Par sa touche primitive, celle dont nous parlions naguère, il donnait la puissance d'agir librement. Et maintenant il applique cette faculté à son opération, il lui donne de s'épanouir en son acte libre. Comme le dit expressément saint Thomas : « Si parfaite que soit une nature quelconque, corporelle ou spirituelle, elle ne peut passer à l'acte que sous l'impulsion divine [1]. » Et il le faut bien. Être en acte, c'est *être davantage*, c'est plus que de posséder un simple pouvoir. Celui qui est l'unique source de l'être doit donc intervenir encore. Et dans ce mouvement à la fois intellectuel et volontaire, qui partant de l'appétit du Bien absolu aboutit au choix décisif de tel bien qui le particularise par rapport à nous en ce moment transitoire, l'action de la Cause première est nécessaire avant le départ, en cours de route et à l'arrivée. Elle est nécessaire pour que ce mouvement évolue et s'accomplisse tel quel. C'est le créateur qui applique la créature à la production de ce qu'elle fait, et lui-même le produit encore plus immédiatement, l'atteint plus intimement, l'envahit plus énergiquement, suivant les fortes expressions de saint Thomas [2].

1. I^a II^ae, qu. 109, a. 1.
2. *De Pot.*, qu. 3 a. 7. — III *Gent.*, c. 70.

Entendons-nous bien. Il ne faudrait pas s'imaginer que Dieu donne l'opération à sa créature comme une chose toute faite qu'elle n'a qu'à recevoir et qu'à transmettre. C'est de la créature même, sous l'influence divine, que naît et sort vitalement l'opération. Par suite, rien n'est changé à son fonctionnement naturel. Quand il s'agit d'une puissance créée dont le mode d'opération est d'arriver à son acte comme d'un seul élan, l'impulsion divine lui fait émettre son effet de cette manière. Mais quand il s'agit, — et c'est le cas, — d'une faculté dont le procédé est complexe et qui n'aboutit qu'en plusieurs temps, l'action divine respecte cette complexité et ne lui fait produire son acte qu'en s'insinuant dans toutes les parties de son mouvement.

Pareillement lorsque Dieu actionne les facultés, il ne change rien aux rapports naturels qu'elles ont avec leurs actes. L'acte et la faculté ont-ils entre eux un rapport de nécessité, de telle façon que la faculté n'ait pas la capacité d'émettre d'autres actes : — l'influence divine laisse subsister ce rapport d'invariable nécessité. La faculté a-t-elle avec son acte un rapport de liberté, de telle sorte qu'il soit au pouvoir de la faculté elle-même de varier son acte, comme dans le cas présent : — l'impulsion divine ne change rien à ce rapport et laisse subsister dans la faculté cette puissance plus étendue en vertu de laquelle il dépend d'elle-même que tel acte soit posé [1].

En résumé, si pour expliquer l'existence de l'acte, toute son existence, nous devons remonter à Dieu, source immédiate de l'être, et à son action qui a fait sortir l'acte de l'état potentiel où il se trouvait dans la faculté au repos, il reste que pour expliquer la nature intime de cet acte il faut voir le fonctionnement de la faculté même et le rapport que l'acte soutient avec elle. C'est pourquoi nous n'avons rien à retirer de ce que nous avons exposé plus haut. Dieu donne à la volonté de se mouvoir, mais cela n'empêche pas, tout au contraire cela fait qu'elle se meut elle-même, qu'elle délibère en face de la fin et s'arrête à tel moyen.

---

1. Cf. GUILLERMIN, O. P., *Saint Thomas et le prédéterminisme*, Revue Thomiste, 1895, p. 550-551. — CAJETAN, Ia, qu. 14, a. 13, § XXIII et seq.

Analysez le mouvement psychologique, démontez-en tous les rouages, si je puis ainsi dire, nulle part dans cet ordre vous ne trouverez Dieu, encore que vous deviez, *ontologiquement* parlant, conclure qu'il est partout pour donner au vouloir l'être et la vie. Mais il le soutient sans nuire à son autonomie, pas plus que le mouvement de la terre à travers l'espace ne nuit aux actions et réactions internes de sa masse.

C'est donc la volonté humaine qui se détermine elle-même librement et choisit ses moyens. Aussi bien, ceux-ci peuvent-ils être mauvais en réalité. Les biens auxquels nous nous arrêtons ne sont parfois qu'apparents. Et nous sommes responsables de ce défaut, de ce manque d'être dans notre œuvre, Dieu n'étant responsable que de l'être qui s'y trouve. De même entre les mains du meilleur artiste, l'instrument défectueux détériore le produit du génie.

Voilà le second degré de l'action divine signalé par saint Thomas. Dans ce cas « notre âme tout à la fois se meut et est mue ». Et l'effet doit être attribué non seulement à Dieu, mais aussi à l'âme. Dieu n'a fait que coopérer avec elle. C'est pourquoi, dans l'ordre surnaturel, cette action divine s'appelle *grâce coopérante* [1]. Par elle, de loi ordinaire, l'homme qui jouit de la grâce sanctifiante et des vertus infuses agit surnaturellement ; tout comme, selon l'ordre naturel, l'homme mène sa vie avec le concours du Créateur. Par elle, tout particulièrement, s'accomplit ce travail préparatoire à la contemplation que nous avons décrit sous ses différents aspects dans le précédent chapitre : la pratique des vertus morales, les actes de la méditation et même l'exercice ordinaire de la charité.

L'application se fait d'elle-même. C'est d'après ces principes que l'âme aura soin, dès le commencement de ses journées, de bien diriger son cœur, et veillera à le maintenir sans cesse orienté vers Dieu. Hélas ! Combien de fois elle se surprendra recherchant sa propre satisfaction aux dépens de la gloire

---

1. Ia IIae, qu. 111, a. 2. — Évidemment, dans l'ordre surnaturel, lorsque le choix de l'homme est mauvais, ni la grace coopérante, ni les vertus infuses n'y ont donné leur concours. — Comment se produit le péché ? Cf. GUILLERMIN, loc. cit., p. 563-569.

divine. Au surplus, les intentions, si bonnes soient-elles, ne suffisent pas. Au cours de la vie, l'âme est obligée de réfléchir, de prendre des décisions, de se commander l'œuvre qu'elle a reconnue comme son devoir, et de faire effort afin de l'accomplir jusqu'au bout.

Pour la méditation spécialement, elle-même en détermine l'heure et le lieu, fait choix d'un sujet, conduit à son gré ses considérations, s'applique à produire des actes d'amour. En tout ceci Dieu l'anime, elle le sait, mais en vérité elle ne le sent pas, tellement Dieu la laisse à ses procédés humains et à son labeur coutumier.

Elle aura beau s'élever dans les voies mystiques, ce travail ne cessera jamais définitivement.

Bossuet l'a dit avec raison contre les quiétistes : « Ces états imaginaires, où les âmes sont *toujours* mues divinement par ces impressions extraordinaires dont nous parlons, ne sont connus ni du Père Jean de la Croix, ni de sa mère sainte Thérèse. J'ajoute que ni les Angèle, ni les Catherine, celle de Sienne et celle de Gênes, les Avila, les Alcantara, ni les autres âmes de la plus pure et de la plus haute contemplation, n'ont jamais cru être *toujours* passives mais par intervalles ; et souvent rendues à elles-mêmes, elles ont agi de la manière ordinaire [1]. » Aux heures fortunées où la grâce se fait sentir nettement, quand le Saint-Esprit intervient selon son bon plaisir et prend la conduite de notre vie morale, lorsqu'il provoque en notre âme un silence admiratif, un sentiment d'amour pour Dieu, ou des lumières supérieures qui ne sont point le fruit de nos méditations, alors sans doute il faut se laisser faire par lui. Mais si l'action mystique est trop faible encore, et ensuite quand elle diminue beaucoup d'intensité, il est en notre pouvoir de collaborer positivement avec Dieu. Sans doute il n'est pas opportun de se tourmenter l'esprit par des réflexions et des considérations multiples qui nous éloigneraient, nous le sentons bien, de la voie de simplicité où Dieu nous a mis. Mais, sans effort violent, repousser les distractions, se tenir en éveil

1. Bossuet, *Instruction sur les États d'oraison*, l. VIII, 40.

devant Dieu, produire doucement de pieuses affections, voilà ce que nous pouvons, et parfois devons faire.

Néanmoins la contemplation mystique prise en elle-même ne dépend pas de notre effort soutenu par la grâce ordinaire. Il faut, pour l'expliquer, faire appel à un degré supérieur de l'action divine. Quel est ce troisième degré ? Rappelons-nous la dernière partie du texte que nous commentons. « Parfois Dieu inspire spécialement à quelques-uns de vouloir déterminément quelque bien particulier, tels ceux qu'il meut par la grâce, comme on l'explique plus loin. » Plus loin, c'est-à-dire principalement dans l'article ou saint Thomas distingue de la grâce coopérante, la grâce opérante [1]. Avec celle-ci on ne peut plus dire : « Notre âme se meut et est mue » ; mais : « Notre âme est mue et ne se meut pas elle-même, c'est Dieu qui la meut. » Ainsi s'exprime saint Thomas [2].

N'est-ce pas revenir à la touche fondamentale qui met en branle notre volonté ? Non pas. Au premier degré de la motion divine, il est vrai que Dieu seul déclenchait le mouvement, mais l'acte n'était pas libre, l'homme se trouvait entraîné vers sa fin nécessairement, il se sentait emporté par le poids de toute sa nature. Sous l'impulsion du second degré, au contraire, l'homme était libre, il s'avançait l'œil ouvert, choisissant ses moyens, menant lui-même sa vie en toute conscience et responsabilité ; mais il pouvait s'égarer par des voies trompeuses. Maintenant le voici tout à la fois mû entièrement par Dieu et néanmoins agissant avec une liberté parfaite. Il ne délibère pas, il ne cherche pas laborieusement par quel moyen tendre à la fin. Son acte est posé d'emblée, il arrive à l'existence porté par l'influx de Dieu qui l'imprègne tout entier. Néanmoins c'est l'homme qui agit, c'est sa propre puissance qui s'épanouit, et il en prend conscience. On peut dire de lui à toutes les étapes de l'acte volontaire : il veut vraiment lui-même. Si donc ce n'est pas lui qui se détermine, du moins

1. Ia IIae, qu. 111, a. 2.

2. Voir le commentaire du P. Del Prado, O. P. sur cet article de saint Thomas si important pour l'intelligence de la « prémotion physique » *De gratia et libero arbitrio*, t. I, p. 192-239. — Cf. ibid., p. 67-93. — t. II, p. 200-230.

n'est-il pas complètement passif, mais très réellement actif, et le signe en est que tôt ou tard il pourrait mettre le holà à ce mouvement de son âme [1]. Mais de fait il accepte. L'acceptation vivante : c'est tout le rôle qui lui incombe pour assurer le succès. Dieu seul imprime le mouvement : à Dieu donc on devra attribuer tout l'effet. Et cependant l'homme en aura tout le mérite, car il agit avec le plein consentement d'une liberté parfaite, analogue à celle de l'Homme-Dieu qui ne savait que se porter au bien [2].

N'est-il pas contradictoire, dira-t-on, que Dieu seul nous entraîne à cette action, et qu'elle soit néanmoins libre chez l'homme ? Est-il même permis de l'appeler volontaire ? Car la première condition d'un acte volontaire, c'est qu'il émane de l'intérieur, qu'il soit spontané. Or celui-ci procède d'un agent extérieur, Dieu, à qui tout l'effet doit être attribué. C'est de la contrainte, ce n'est plus du volontaire.

Cette objection porte à faux. On imagine une action posée toute faite par Dieu dans la volonté humaine. Or nous n'avons rien dit de pareil. L'action n'est autre que l'opération de la volonté même, encore que cette opération en émane sous l'influence de Dieu qui fait sortir l'acte de la puissance volontaire par un mouvement vital. Et cette influence divine n'a rien qui ressemble à de la contrainte. Car, à proprement parler, Dieu n'est pas extérieur à nous. Il est plus intime à nous-mêmes que nous-mêmes. Créateur immédiat et perpétuel de notre volon-

---

1. Ia IIae, qu. 111, a. 2, ad 2.

2. « Sub gratia operante voluntas vult tendendo in finem ; sub gratia vero cooperante vult, præsupposito jam fine. Sub gratia operante voluntas vult intendendo finem ; sub gratia cooperante vult ex volitione finis. Sub gratia operante voluntas vult, eliciendo consensum ex sola applicatione Dei, sub gratia cooperante voluntas vult applicando etiam seipsam ad consentiendum, sub gratia operante voluntas vult finem ; sub gratia cooperante voluntas vult propter finem. Sub gratia operante voluntas est mota et non movens, solus autem Deus movens, dum exercet motum liberi arbitrii ; sub gratia cooperante voluntas movet et movetur, quia talis motus est a voluntate ut applicante se ad volendum. Uno verbo : *actus* liberæ voluntatis sub gratia operante est ad instar illius primi actus angelorum, de quo loquitur D. Thomas, I, qu. 63, a. 5, et ad instar illius quoque actus Hominis Christi, de quo III, qu. 34, a. 3. » Del Prado, O. P., *De Gratia et libero arbitrio*, t. I, p. 235-236. — Cf. Cajetan, in III, qu. 34, a. 3, Comment. III.

té, il est elle éminemment, puisque tout ce qu'elle est vient de lui. Rien donc de plus volontaire, de plus naturel à la volonté que l'inclination qu'il y produit.

Une inclination, à vrai dire, ne se comprend pas sans un but, et une inclination de la volonté, appétit intellectuel, sans un objet présenté par l'intelligence. Mais sur ce terrain même Dieu n'est-il pas encore le maître absolu ? A quoi tend la volonté ? Quel objet lui propose l'intelligence pour spécifier sa tendance ? — C'est le bien, le bien total qui détermine sa tendance de fond, et par suite tel ou tel bien particulier jugé désirable suivant les circonstances. Or le bien, dans sa plénitude, relève de Dieu. La volonté a beau être en appétit du bien universel, Dieu a de quoi la rassasier complètement. Et de ce côté aussi Dieu peut donc efficacement, et sans violence néanmoins, attirer la volonté humaine.

Ainsi, par l'objet séduisant qu'il lui présente, comme par l'impulsion qu'il lui donne intérieurement, Dieu règne en souverain sur la volonté, il se montre capable de la conduire et de l'incliner selon ses desseins. Mais tel est cet empire que la volonté humaine n'a point du tout allure d'esclave sous l'action divine ; on ne peut rien découvrir en elle qui sente la contrainte.

Et non seulement l'acte est volontaire, mais il s'ensuit, dans le cas présent, qu'il est libre. Gardons-nous de toute notion fausse au sujet de la liberté. Pour quelques-uns la liberté consiste dans l'indifférence complète de notre volonté, qui, ayant tout ce qu'il faut pour agir, se tient en suspens et laisse dans l'incertitude la position de l'effet, — tandis que la nécessité consiste dans le rapport certain de cet effet à l'existence, étant donné l'état préalable de la volonté. Mais, dans ces conditions, un enfant bien né ne ferait pas un acte libre et méritoire en aimant ses parents. Le Christ impeccable n'aurait pas posé un acte libre en obéissant à son Père, et par conséquent n'aurait pas mérité notre rédemption. Dieu n'exercerait aucun acte libre, puisque l'acte par lequel il veut les créatures est immuable et éternel... Autant d'inconvénients qui qualifient la valeur de cette opinion.

Si l'on veut juger de la nécessité ou de la liberté d'un acte,

il ne faut pas considérer précisément le rapport immanquable ou non qui, au sein de la volonté, relie cet acte à l'existence, mais le rapport que soutiennent entre eux l'acte produit d'une part, et d'autre part la nature de la volonté considérée en tant qu'elle le pose présentement [1].

L'acte est nécessaire s'il est adéquat à la puissance de la volonté, autrement dit, si cette volonté, en le posant, épuise tout son trésor présent d'activité. Par exemple, le mouvement instinctif de la volonté vers le bien général est un mouvement nécessaire. Nécessaire pareillement, l'acte par lequel elle se porterait à un bien concret réalisant en lui-même tout le bien possible, à supposer qu'elle le rencontrât et qu'il lui apparût tel.

Au contraire, la volonté agit *librement* quand elle pose un acte moins étendu que sa puissance, en d'autres termes, chaque fois qu'elle choisit, étant universelle, un bien particulier. Or il faut noter que Dieu lui-même, tant que nous sommes sous le régime de la foi, a pour nous ce dernier aspect. La volonté, en le prenant pour fin et en l'aimant, garde dès lors un rapport de liberté avec lui comme avec tout bien particulier. Et cela, même si, de par l'impulsion divine, l'acte de charité revêt les apparences d'une poussée instinctive et semble inaugurer dès ici-bas l'élan d'amour des élus qui voient Dieu.

En résumé, l'acte de la volonté mue par la grâce opérante mérite le nom d'acte *libre* bien qu'il ne soit pas *délibéré* [2].

Et maintenant, si l'on voulait caractériser d'un mot chacun des degrés de l'action divine, il faudrait dire que dans le premier cas la volonté humaine se trouve mise en branle *avant* toute détermination prise par la raison, dans le second, *par suite* de la détermination rationnelle, et dans le troisième, *d'une façon supérieure* à toute détermination de la raison humaine.

---

1. GUILLERMIN, O. P., loc. cit., p. 556 et suiv. — Pour plus de développement, cf. DEL PRADO, *De gratia et libero arbitrio*, t. II, p. 259 à la fin.

2. JEAN DE SAINT-THOMAS a bien noté cette nuance « Aliud est enim actum esse liberum tantum, et aliud esse liberum et deliberatum. Ut sit liber sufficit quod habeat indifferentiam sine actione (id est, sine propria applicatione ad agendum) ; ut sit deliberatus debet esse ex alio prœsupposito, per quem se moveat voluntas. » (Ia IIae, qu. 111, disp. 23, a. 1).

Mais peut-être se figure-t-on que ce dernier cas est purement chimérique. Il se réalise pourtant. Et le fait est surtout manifeste, remarque saint Thomas, quand la volonté, qui d'abord s'adonnait au mal, commence à se convertir, — à cette heure où l'âme, s'arrachant au péché, se retourne vers Dieu, en qui elle découvre le Bien absolu et qu'elle désire comme sa fin dernière [1].

La grâce opérante est alors de toute nécessité. Car cette nouvelle orientation ne peut émaner du libre arbitre laissé à ses forces naturelles et tablant, pour délibérer, sur l'appétit du bien qui nous est instinctif. Pas plus qu'une proposition de foi ne se déduit d'un principe de raison, une délibération surnaturelle ne peut prendre pour point de départ une poussée de la simple nature. Il faut que Dieu intervienne, nous meuve lui-même, nous fasse accomplir le premier vouloir en face de cette fin supérieure, et nous pourrons ensuite tirer de cette touche première de saintes résolutions où la grâce coopérante suffira.

Dans son commentaire de l'Évangile selon saint Jean, saint Thomas a trouvé de cette grâce de justification un symbole très expressif. C'est au chapitre XX. Jésus ressuscité apparaît à Madeleine, qui ne le reconnaît point : « Femme, lui dit-il, pourquoi pleures-tu ? qui cherches-tu ? »... Et quelques instants après, Jésus, reprenant la parole, lui dit ce simple mot : *Maria !* Marie soudain retournée lui répondit : *Rabboni !*

Saint Thomas commente ainsi ce passage : « *Maria !* » c'est la vocation. D'abord, il l'avait appelée : « Femme », ne lui donnant qu'un nom commun. Mais ici il la nomme de son propre nom, *Maria,* marquant ainsi la connaissance spéciale qu'il réserve aux saints. Il est écrit dans le psaume 146 : Il dénombre la multitude des étoiles et il les appelle toutes par leurs noms. Et dans l'Exode (XXXIII, 12) : Je t'ai connu par ton nom. C'est aussi afin de montrer que si toutes les choses sont soumises à l'action générale de Dieu, il faut spécialement pour la justification de l'homme une grâce particulière.

---

1. Ia IIae, qu. 111, a. 2.

« L'effet de la vocation nous est marqué par ces mots : Elle, soudain retournée, « convertie », lui dit : « *Rabboni !* » Mais est-ce qu'elle ne regardait pas déjà le Christ qui l'avait appelée ? — Je réponds avec saint Augustin, poursuit saint Thomas, que cela doit être rapporté à la disposition intérieure de son âme. Car d'abord, lorsqu'elle se retourna de corps, elle prit le Christ pour ce qu'il n'était pas, pour le jardinier. Maintenant elle est aussi retournée de cœur, « convertie », reconnaissant le Christ pour ce qu'il est. Aussi tandis qu'il lui parlait, elle, préoccupée de ce qu'elle portait dans son cœur, ne le regardait pas, mais cherchait de tous côtés, pour voir si elle ne découvrirait pas quelque trace du mort enseveli. Et alors le Christ, la rappelant, lui donna cette fois son propre nom : *Maria !* Comme pour dire : Où regardes-tu ? Reconnais celui par qui tu es reconnue. Aussitôt, à cet appel par son nom, elle reconnut son Maître : *Rabboni !*[1] »

Ce fait évangélique servirait aussi bien de symbole à ces impulsions divines qui mettent en mouvement les dons du Saint-Esprit. Car il ne faut pas s'y tromper et restreindre au fait de la conversion spirituelle le rôle de la grâce opérante. Saint Thomas n'a cité ce cas que comme plus éclatant, *præsertim.* Mais il est loin d'être unique. Songeons à ces ressemblances frappantes, que tout esprit attentif peut remarquer, entre les expériences des néoconvertis et celles des mystiques. Rappelons-nous notre doctrine des dons, et ces articles que saint Thomas leur consacre où non seulement les idées, mais les mots eux-mêmes, concordent avec ce que nous venons de dire

1. *Comment. in Joan.* XX. lect. 3. — Il serait facile d'illustrer par l'histoire de certaines conversions cette théologie spéculative. Saint Thomas lui-même l'a fait pour le cas typique de saint Paul (*Comment. in Galat.* I, lect. 4) *Saule ! Saule !*... Ce fut la vocation extérieure... « Alia est interior, et sic vocavit per quemdam *instinctum* interiorem quo Deus per gratiam tangit cor, ut convertatur ad ipsum. » — Dans la parole du Christ à Saul terrassé : « Il te serait dur de regimber contre les aiguillons » (*Act* XXVI, 14), on trouve, ce me semble, la manifestation de l'état d'une âme menée par la grâce opérante, état que nous avons décrit plus haut et que Cajétan résume ainsi « Voluntas mota a Deo ad hujusmodi novum velle, non movet seipsam ad hoc, sed est tantum mota a Deo. Est tamen tale velle *ipsius elicitive*, sicut descendere est motus (τοῦ) gravis. Et *est liberum*, quia potest dissentire a tali velle... » Ia IIae, qui 111, a. 2, comment. § II).

sur la grâce opérante [1]. Et poursuivons maintenant nos développements.

Voici, en plus des textes déjà cités sur l'instinct du Saint-Esprit, un autre passage intéressant qui les résume et hâtera notre conclusion. Il est emprunté au commentaire de saint Thomas sur saint Matthieu, chapitre IV : « Jésus fut conduit au désert par l'Esprit afin d'être tenté » : « Hilaire rapporte cela au Christ considéré comme homme, note le Docteur angélique. Les hommes sont conduits par le Saint-Esprit lorsqu'au lieu de se mouvoir eux-mêmes ils sont comme poussés par un autre en suivant l'élan de la charité. La charité de Dieu nous presse (*II Cor.* v, 14). Et c'est ainsi que les fils de Dieu, sous la conduite de l'Esprit-Saint, traversent victorieusement, par la vertu du Christ, le temps de cette vie remplie de tentations. Le Christ en effet a voulu être tenté afin de surmonter par là toutes nos tentations, comme par sa mort il a vaincu la nôtre. »

Nous le savons en effet. Entre les moyens dont Dieu se sert pour nous dispenser la grâce méritée par le Sauveur, il y a ces directions spéciales que notre âme est toute prête à suivre grâce aux dons qui l'y prédisposent. Toutes ont pour effet premier un élan de charité. Celui-ci parfois est ordonné immédiatement à l'action, d'autres fois il s'épanouit en contemplation. C'est de ce dernier cas qu'il s'agit ici.

Le Saint-Esprit, cause propre de la charité et comme tel intimement présent dans l'âme, ne se contente plus de concourir à ses actions ainsi qu'il le faisait naguère. Voici qu'il meut, tout seul, directement, les puissances humaines. Mais l'âme est emportée d'un mouvement plus suave, plus parfaitement libre qu'à l'heure de la conversion, en vertu de ces habitudes dont elle est douée maintenant et qui la disposent précisément à recevoir et à suivre avec docilité et promptitude ces instincts

---

1. Cf. Del Prado, *De gratia et libero arbitrio*, t. II, p. 225-250 : citation et explication de Ia IIae, qu. 68, a. 1, et de *Comm. in Rom.* VIII, 14, lect. 3. — N. B Quand saint Thomas dit : « in donis Spiritus Sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota » (Ia IIae, qu. 52, a. 2), la réserve impliquée dans le mot *magis* ne signifie pas que l'âme se meut aussi, en ce sens qu'elle s'appliquerait à l'acte, qu'elle se déterminerait elle-même, mais seulement qu'elle est active tout en étant mue, que l'acte est émis par la faculté librement.

divins. *Mihi adhaerere Deo bonum est.* C'est le mot, aimé des mystiques, qui traduit le mieux ce phénomène psychologique. Il y a là, autant que la chose se peut sur la terre, une ébauche de ce qui nous sera accordé lorsque la lumière de gloire nous montrera Dieu comme il est. Alors nous verrons avec évidence que se réalise en lui l'absolu du bien humain vers lequel nous entraîne depuis notre naissance l'énergie de notre nature; et, de tout le poids de notre être, nous nous jetterons pour jamais dans l'étreinte divine, nous nous unirons à ce Bien parfait capable de combler le besoin infini qui se trouve au principe de toutes nos démarches volontaires. Nous ne pourrons pas plus nous détourner de lui que dès maintenant nous ne pouvons nous empêcher de vouloir notre béatitude. Car la béatitude que nous cherchons ici-bas en tâtonnant, il apparaîtra clairement que c'est Lui.

Dans ce cas terminal, où nous participerons à l'éternité, la volonté s'exerçant sous l'impulsion immédiate de Dieu, en même temps qu'elle sera spécifiée immédiatement par lui, découvert comme le Bien suprême, — la volonté, disons-nous, et avec elle toute l'âme humaine, sera entraînée dans le courant de la vie divine, communiera à cette unité où le sujet et l'objet ne font qu'un. Le Premier Moteur et le Bien souverain ne seront plus que l'ineffable Divinité enveloppant l'atome que nous sommes, et l'absorbant en quelque sorte.

Voilà le degré suprême de l'action de Dieu sur sa créature.

Le fruit des dons du Saint-Esprit est ce qui s'en rapproche le plus durant le pèlerinage d'ici-bas. Sans nous faire sortir des ombres de la foi, Dieu nous donne, dans une intuition simple [1], *cette estimation parfaite* qui normalement n'apparaîtrait qu'au terme d'un raisonnement, et que nos méditations ordinaires doivent précisément nous acquérir, à savoir qu'il est lui-même notre Bien total ; et alors de toute l'ardeur dont notre volonté se porte au bonheur, c'est-à-dire non pas en vertu de ce mouvement psychologique plus ou moins long et compliqué qui l'amène à choisir un bien partiel et discutable,

1. IIa IIae, qu. 8, a. 4 et 5.

mais par un mouvement tout simple, dans un vouloir où elle se met tout entière, elle adhère à Dieu qui la tire à lui victorieusement.

*Simple intuition, simple vouloir* : pour saint Thomas c'est le mouvement parfait de la charité. La psychologie vécue rejoint ainsi l'ordre réel de nos aptitudes surnaturelles. Car c'est non dans le libre arbitre, mais dans le fond même de la volonté tout orienté vers la fin dernière, que réside la charité ; et c'est moins le raisonnement que l'intuition qui lui marque sa voie [1].

Simple intuition et simple vouloir, disons-nous, c'est-à-dire nos deux facultés spirituelles à leur point d'intersection dans l'essence de l'âme, l'intelligence et la volonté demeurant unies pour produire sous l'impulsion de la grâce opérante les actes fondamentaux de notre vie psychologique et les orienter vers Dieu, — voilà le fond de la vie mystique.

Saint François de Sales l'a bien compris, et il expose cette idée presque au début de son traité de l'amour de Dieu. « Il y a, dit-il, une certaine éminence et suprême pointe de la rayson qui n'est point conduite par la lumière du discours ni de la rayson, ains par une simple veüe de l'entendement et un simple sentiment de la volonté par lesquelz l'esprit acquiesce et se soumet à la vérité et à la volonté de Dieu [2]. » Tauler disait aussi : « De cette noblesse intérieure, cachée dans le fond de l'âme, beaucoup de maîtres ont parlé, anciens ou modernes, l'évêque Albert [le grand], maître Thierry, maître Eckehart. L'un l'appelle une *etincelle* de l'âme, un autre, un *fond* ou une *cime*, un troisième, ce qu'il y a de premier dans l'âme [3]. » A « cette étincelle qui s'enfuit vers les sommets où est sa vraie place »,

---

1. « Caritas non est in voluntate secundum rationem liberi arbitrii cujus actus est eligere. Electio enim est eorum quæ sunt ad finem. Voluntas autem est ipsius finis, ut dicitur Ethic., I, 3. Unde caritas, cujus objectum est finis ultimus, magis debet dici esse *in voluntate* quam in libero arbitrio » (IIa IIae, qu. 24, a. 1, ad 3). « Caritas habet rationem quasi dirigentem se in suo actu, vel *magis intellectum*. » (*III Sent.*, d. 27, qu. 2, a. 3, ad 2).

2. L. I, ch. XII.

3. Dans l'édition du P. NOEL on trouve ce texte au t. IV, p. 50 (13me *Dim. après l'oct. de la Trinité*).

à cette pointe qui chez les mystiques se tourne vers Dieu, comme l'aiguille de la boussole se fixe vers le Nord, sainte Thérèse donne le nom d'esprit, *l'esprit de l'âme*, qu'il ne faut pas confondre avec l'entendement. C'est bien cela aussi que Pascal nomme le *cœur*, par opposition à la raison [1]. Et saint Jean de la Croix nous parle de la *substance de l'âme* qui est au-dessus de la volonté délibérante [2].

« Au point du jour, écrivait sainte Jeanne de Chantal, Dieu m'a fait goûter, mais presque imperceptiblement, une petite lumière en la très haute suprême pointe de mon esprit. Tout le reste de mon âme et de ses facultés n'en ont point joui : mais elle n'a dure qu'un demi Ave Maria [3]. » Une pauvre paysanne disait à Marie de Valence : « Nous avons ici dedans un *jour* », et, ce disant, elle mettait la main au front, « ce jour dont je parle n'est pas le jour que nous voyons des yeux corporels, et dans ce jour je vois le Père, c'est-à-dire le Sauveur, et la Mère bienfaisante [4]. »

L'expression varie. Tantôt elle est issue d'un système philo-

---

1. « Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point : on le sait en mille choses : je dis que le cœur aime l'être universel naturellement. » *Pensées*, n° 277 (éd. Brunschvicg). « Nous connaissons la vérité non seulement par la raison mais encore par le cœur ; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes... Et c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie, et qu'elle y fonde tout son discours... Plût à Dieu que nous connussions toutes choses par instinct et par sentiment ! Mais la nature nous a refusé ce bien, et elle ne nous a au contraire donné que très peu de connaissances de cette sorte ; toutes les autres ne peuvent être acquises que par raisonnement. Et c'est pourquoi ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment du cœur sont bienheureux et bien légitimement persuadés. Mais ceux qui ne l'ont pas, vous ne pouvez la leur donner que par raisonnement, en attendant que Dieu la leur donne par sentiment du cœur, » n° 282... « C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi, Dieu sensible au cœur. » n° 278.

2. « Cet amour passif n'atteint pas directement la volonté ; cette faculté est libre (il faut comprendre sans doute « délibère », et ainsi dans toute la suite du texte) et l'embrasement d'amour est plus passion d'amour qu'acte libre de la volonté ; car l'ardeur d'aimer s'anime dans la *substance de l'âme* et ainsi excite passivement les affections. Il faudrait donc plutôt nommer cette ardeur passion d'amour qu'acte libre, car un acte de volonté n'existe pas sans liberté. » *La Nuit obscure*, l. II, ch. XIII. — Cf. *Cantiq.* strophe XIV, p. 127 (éd. Hoornaert).

3. *Lettres*, t. I, p. 21 (éd. Plon).

4. H. Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. II, p. 65.

sophique, tantôt c'est le fruit d'une simple représentation imaginative. Mais il s'agit toujours en réalité des fonctions premières de nos facultés spirituelles, de l'intuition primitive de l'être, de ce vouloir foncier du bien, qui précèdent chez nous tous les raisonnements, toutes les délibérations, et qui en sont la source. Le mystique reçoit ce don de voir et de sentir que Dieu lui-même se cache sous cet être et ce bien auquel nous tendons instinctivement. De transitoire qu'il fut d'abord, cet état d'âme peut un jour devenir comme habituel et persévérer à travers les occupations diverses : « Mon âme demeure dans son centre qui est Dieu, écrit la vénérable Marie de l'Incarnation, ursuline, et ce centre est en elle-même où elle est au-dessus de tout sentiment. C'est une chose si simple et si délicate qu'elle ne se peut exprimer. En cet état on peut parler de tout, on peut lire, écrire, travailler, et faire ce que l'on veut, et néanmoins cette occupation foncière demeure toujours, et l'âme ne cesse point d'être unie à Dieu [1]. »

Oui, comme les autres cherchent plus ou moins consciemment, en toutes leurs démarches, le bonheur qui leur manque, cette âme privilégiée aspire nettement à la possession de Dieu lui-même et, sans avoir besoin de réfléchir, elle sent que tel acte l'y conduit et que tel autre l'en détournerait ou la retarderait seulement. Elle marche à sa fin dernière dans la voie droite, et toute sa vie se déroule en bon ordre sous la lumière de Dieu. « D'après cela, dirons-nous avec saint Jean de la Croix, il est possible de se faire quelque idée de cet embrasement d'amour dans l'esprit, dans ce centre où Dieu fait converger toutes les forces, puissances et appétits de l'âme, spirituels et sensitifs, en une harmonie puissante n'ayant d'autre objet que son seul amour. C'est ainsi que l'âme en arrive à accomplir réellement le premier précepte du Décalogue qui exclut tout amour propre : Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force [2]. »

Dieu touche l'homme, qui se rend à lui : « *Dicit ei Jesus : Maria ! Conversa illa dicit ei : Rabboni !* » Dans l'acte mystique

1. *Vie de la V. M. Marie de l'Incarnation*... par l'abbé Chapot, t. I, p. 151.
2. *La Nuit obscure*, l. II, ch. XI.

que ces deux mots représentent si bien, il n'y a pas deux mouvements consécutifs, l'un de Dieu à l'âme, l'autre de l'âme à Dieu, une grâce qui excite seulement tout d'abord, suivie d'un mouvement de l'homme qui se détermine et se donne ; mais un seul mouvement à deux aspects où Dieu, seul moteur, attire toute l'âme, où l'âme, toute mue, aime son Dieu. *Mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens.*

C'est pour mieux faire comprendre cette activité d'un genre tout spécial que saint Thomas compare l'âme dans ces conditions à un instrument de Dieu [1], ou bien nous dit qu'elle est menée par instinct à la façon de l'animal [2]. Mais il ne faut pas s'y tromper et prendre ces analogies au pied de la lettre, croire par exemple que cette activité spéciale se distingue de l'ordinaire, comme l'opération de la cause instrumentale proprement dite diffère de celle d'une cause seconde. Quand il y a liberté il ne saurait être question d'instrument à proprement parler, pas plus que de pur instinct animal. C'est la doctrine que saint Thomas rappelle aussitôt, pour qu'on ne s'y méprenne pas [3]. Il n'en reste pas moins que ces comparaisons, par le côté où elles sont exactes, projettent une clarté singulière sur la nature de ces mouvements d'âme. L'instinct principalement peut devenir une analogie féconde.

Il vaut mieux toutefois essayer de décrire en elles-mêmes ces touches divines, car elles sont vraiment d'un ordre à part. Nous nous y sommes appliqués. Tout ce que nous avons dit peut se résumer en ces mots qui sont de Bossuet, dans son Instruction sur les États d'oraison : « L'âme se donne, comme l'épouse se donne à l'époux, elle se donne aussi librement que Dieu se donne à elle, parce que Dieu élève l'action du libre arbitre en son plus haut point, afin de se faire choisir plus parfaitement [4]. »

Jean de Saint-Thomas, très réaliste aussi, compare cette grâce à un baiser de Dieu à l'âme, un baiser où l'âme est comme

1. Ia IIae, qu. 68, a. 3, arg. 2 et resp.
2. *In Rom.* VIII, 14.
3. *De Verit.*, qu. 24, a. 1, ad 5 ; Ia IIae, qu. 68, a. 3, ad 2 ; *In Rom.* VIII, 14.
4. liv. VII, 12.

aspirée en Dieu. « Le souffle de ces dons sortant de la bouche du Seigneur en son baiser est d'ordinaire si efficace, quand il s'imprime sur une âme avide des célestes désirs, qu'il attire son souffle et la transporte jusqu'à la faire participer à la vie divine ; même il l'arrache si puissamment aux choses terrestres et temporelles que parfois la mort corporelle peut s'ensuivre, témoin Moïse dont il est dit (Deuter., XXXIII) qu'il mourut sur l'ordre du Seigneur, et, selon une traduction de l'hébreu, qu'il mourut d'un baiser du Seigneur ; car l'ordre de la bouche divine fut comme un baiser que le Seigneur imprima sur l'âme de Moïse assez fortement pour en aspirer et tirer à lui tout le souffle vital, et pour la ravir près de lui, hors de la chair, par la force de l'amour spirituel. Cela surtout doit nous donner l'intelligence de ce livre mystérieux, consacré aux amours spirituelles, qui se nomme le Cantique des Cantiques, et qui débute par un baiser du Seigneur [1]. »

Au terme de cette longue description d'ordre théologique et toute spéculative, une question se pose, et c'est seulement après y avoir donné réponse que nous pourrons rejoindre les données de fait par lesquelles nous avons commencé. Que représentent ces mouvements de grâce dans une psychologie individuelle ? Comment affleurent-ils dans la conscience, de façon à constituer cet état d'âme qui forme le fond de la contemplation mystique ?

## § III. — Comment la passivité de l'amour apparaît dans notre conscience de façon a constituer l'état mystique.

Qu'il s'agisse des impulsions ordinaires de la grâce ou des instincts particuliers de l'Esprit-Saint, ce sont en définitive des ébranlements de notre propre psychologie, l'épanouissement de nos puissances à nous. Et ainsi nous en prenons conscience comme de nos actes naturels, pas davantage, mais pas moins non plus.

---

1. Jean de Saint Thomas, in Iam IIae, qu. 68-70, disp. 18, art. 1, nº 9.

Pas davantage, c'est-à-dire que leur qualité surnaturelle, ce qui fait qu'elles sont œuvres de grâce et opérations de l'Esprit-Saint, nous échappe ; ou du moins le juste ne peut acquérir la certitude absolue que son acte d'amour de Dieu est le fruit de la vertu de charité. Car on ne pourrait le savoir de science véritable que par la connaissance du principe surnaturel de cet acte ou de l'objet surnaturel sur lequel il porte. Sans doute nous avons pu démontrer que Dieu agit d'une façon spéciale dans le juste, et que le juste atteint Dieu sans intermédiaire en l'aimant [1]. Mais cette démonstration s'appuyait sur la révélation divine qui a trait aux justes en général. Nul donc ne peut être sûr, à moins d'une révélation touchant son propre cas, que lui-même agit sous l'impulsion de l'Esprit-Saint et aime de charité [2].

Pratiquement, néanmoins, l'homme a de quoi *conjecturer* qu'il jouit de l'état de grâce. Et saint Thomas nous en indique certains signes : la joie que nous prenons en Dieu, le mépris des choses du monde, la conscience de n'avoir point de péché mortel. Ne pourrait-on pas appliquer ici les paroles de l'Apocalypse (II, 17) : *Au vainqueur je donnerai une manne cachée, que nul ne connaît sinon celui qui l'a reçue...* ? Lorsqu'on jouit d'un bien, on en acquiert une douce expérience qu'il n'est pas donné aux autres d'éprouver... Ainsi nous connaissons expérimentalement les principes qui font partie de notre âme, par les actes qui en émanent. Nous percevons notre volonté lorsque nous voulons, et notre vie par le fait que nous vivons [3]. » Mais quant à la grâce et à la charité, cette connaissance expérimentale demeure obscure et simplement probable, aussi longtemps que l'on vit sous le régime de la foi. Car une habitude naturelle acquise pourrait suffire, à la rigueur, pour expliquer ces actes d'amour et ce contentement tels qu'ils apparaissent à la conscience. Notre expérience n'est certaine que touchant les actes de notre psychologie naturelle dans la mesure où

1. Chap. Ier, *l'Hôte divin*.

2. Ia IIae, qu. 112, a. 5 ; *De Verit*, qu. 10, a. 10.

3. Ia IIae, q. 112, a. 5 corp. et ad 1.

celle-ci entre en jeu. D'ailleurs c'est ce qui importe le plus dans la question présente.

Les quelques traits que saint Thomas notait à l'instant pour caractériser l'âme qui se trouve en droit de conjecturer son état de grâce, tous les bons chrétiens peuvent les vérifier eux-mêmes.

Ils croient en un Dieu, créateur de toutes choses, législateur et sauveur des âmes, rémunérateur de la vertu et vengeur du vice. Ils savent que ce Dieu, partout présent, voit et juge tout, et ils vivent dans l'obéissance à ses lois, évitent soigneusement toute transgession grave de ses préceptes, ou du moins sont en peine s'il leur est échappé en passant de pécher mortellement, et ils n'ont pas de calme qu'ils n'aient confessé cette faute et obtenu du prêtre le pardon divin. Ils savent que Dieu est tout-puissant, partout agissant, ils l'invoquent dans leurs besoins, dans leurs souffrances physiques ou morales, et ne manquent pas de le remercier quand les choses vont à leur gré. Ils lui parlent dans leurs prières comme à un être réel, à une personne vivante, à un Père qui est bon et qui nous veut du bien, sûrement, même quand il semble nous envoyer des malheurs. Et il y a dans leur âme, à l'état latent, prêt à émerger dès qu'ils se recueillent, un sentiment de vénération filiale pour Dieu, et un véritable abandon à sa sainte Providence.

Tous ces actes, ils les font simplement, parce que, croyant à ce qu'enseigne l'Église, ils ont compris que dans ce cas il faut agir de telle et telle façon. Ils en ont peu à peu pris l'habitude qui maintenant fait corps avec leur vie.

Mais dans la monotonie de cette existence persiste une joie paisible, souvent à peine perceptible, de se sentir à Dieu, de poser librement, soi-même, des actes qui mériteront de le voir un jour, de goûter par avance cette possession fermement espérée. Et cela constitue déjà, on peut le dire, un savourement de la charité dont vivent ces chrétiens et qui coopère avec eux sans être aperçue, qui s'insinue dans tout leur organisme psychologique comme une onction, mystérieusement. Il semble que ce soit eux-mêmes, tout seuls, qui fassent leur vie. Mais « l'Esprit leur rend témoignage qu'ils sont fils de Dieu, il leur

rend ce témoignage intérieurement, par l'effet de l'amour filial qu'il produit en eux »[1].

Telle est, sommairement esquissée, l'expérience religieuse chez une foule de chrétiens fervents.

Encore qu'on ne passe point par un saut brusque, je le répète, de cette expérience déjà remarquable, à une vie mystique très caractérisée, — il est de fait cependant que celle-ci se présente d'une tout autre manière.

Au lieu de cette activité où l'on faisait tout de soi-même, c'est une sorte de passivité sous une influence étrangère.

Tandis que l'homme s'excitait à l'action par des considérations diverses, il se sent désormais emporté d'un mouvement subit, inattendu, bien que désiré et consenti ; il est pris d'une sorte de vertige profond et délicieux, semblable en partie à ces élans d'amour qui surgissent à l'apparition d'un objet auquel tout notre être aspirait confusément.

Mais ici ce n'est pas seulement l'objet qui se présente d'une façon séduisante, le mystique éprouve comme un influx d'énergie spirituelle qui l'y porte, en le soulevant au-dessus de lui-même. Sa personnalité semble transformée par la présence d'une âme supérieure, qui joue par rapport à la sienne le rôle de celle-ci vis-à-vis de son corps. Or, nous l'avons prouvé dans notre premier chapitre, le Saint-Esprit est en un sens l'âme de notre âme, et si son action se cache ordinairement dans les profondeurs de notre subconscience, il nous accorde parfois des impulsions extraordinaires qui sont bien de nature à donner le sentiment de ces interventions étrangères et pourtant très intimes que nous venons de mentionner.

Qu'en résulte-t-il ?

Dans cette exaltation d'amour, Dieu, l'objet aimé, apparaît sous un aspect tout nouveau. C'est comme un lever d'aurore sur la terre où rien n'a été changé, et où tout cependant semble renouvelé. De Dieu on n'a pas acquis une autre *conception*, mais c'est la *conviction* qui s'est emparée de l'âme. Jusque-là il n'était guère qu'un concept mort, et voici qu'il apparaît soudain comme une réalité vivante.

1. SAINT THOMAS, *in Rom.* VIII, 16 (lect. 3).

Rien d'étonnant, car si les êtres sont très réels en eux-mêmes, indépendamment de nous et des rapports que nous entretenons avec eux, ils n'existent vraiment pour notre conscience que dans la mesure où notre cœur s'y trouve engagé. A ses yeux, chacun de nous occupe le centre du monde, et les choses vont s'échelonnant autour de lui, dans une lumière plus ou moins précise, suivant le degré d'affectivité par où notre âme s'attache à elles. Au-delà de ce cercle, ainsi délimité, plus rien ne compte pour nous.

Ne voit-on pas des hommes passionnés d'amour pour un seul objet, parfois bien misérable en lui-même, mais qui les accapare à un tel point qu'ils ne voient plus rien d'autre ? Tout le reste est devenu à leurs yeux comme n'existant pas. Et l'on sait comme ils font bon marché des choses et des personnes les plus sacrées, pour peu que l'être aimé en exige le sacrifice. Vient-il à disparaître, détruit par la mort, leur âme ne regarde plus le monde entier qu'avec indifférence :

> Un seul être vous manque, et tout est dépeuplé.

Inutile d'en dire plus long. C'est assez pour la question qui nous occupe... Ce qui est la plupart du temps folie dans l'amour humain perverti n'est que sagesse dans la charité. Quand, soulevée par l'instinct du Saint-Esprit, ainsi que nous l'avons vu, l'âme concentre sur Dieu toutes les forces vives de son amour, alors elle le « réalise » comme l'être unique au monde, et c'est à bon droit. Les autres choses ne comptent plus guère sinon dans la mesure où elles participent à sa bonté, et c'est la vérité même.

Supposez un savant théologien qui n'a pas la charité au cœur. Il pourra parler de Dieu avec une grande virtuosité, organiser les concepts et dérouler les syllogismes, tout comme un mathématicien qui résout un problème d'algèbre. En définitive le Dieu de ce théologien n'est pas plus pour lui que les *a* et *b* de l'algébriste.

Voici au contraire une pauvre femme ignorante qui ne connaît rien que les formules du catéchisme touchant les mystères

chrétiens, de la Sainte Trinité à l'Eucharistie ; mais par la grâce d'en haut qui l'anime, Dieu est tout pour son cœur. Un jour notre théologien vient à prêcher dans l'église de son village, il met sa science à la portée des humbles et parle de la bonté du Père céleste. L'humble femme écoute avidement et, l'âme saisie par cette divinité que le prédicateur manie dans son discours à la façon d'une idée théorique, elle pleure d'attendrissement en présence du bon Dieu. C'est son amour qui donne tant de *vie pour sa conscience* au Dieu que le théologien *sait* seulement *être vivant.*

N'est-ce pas ce que voulait dire saint Thomas quand il parlait de cette connaissance de Dieu que les simples puisent dans la ferveur de leur amour, mieux que les théologiens dans leur seul génie ? *Illa notitia... viget in ferventibus divino amore... et talem notitiam perfecte non habent qui amore ipsius non accenduntur.* La bonté divine leur apparaît comme le terme de toutes leurs aspirations, et ils la sentent en eux comme la source jaillissante de bienfaits innombrables : *quâ* [*notitiâ*] *cognoscunt divinam bonitatem in quantum est finis, — et in quantum est largissime in eos profluens beneficia*[1]. »

De ces deux aspects signalés par saint Thomas nous n'avons vu encore que le premier. Mais l'autre n'est pas moins important, et nous devons l'examiner aussi. Il n'y a pas chez le mystique qu'une projection de son amour dans la bonté suprême à laquelle il s'attache et qui devient vraiment le tout de sa vie. Son âme éprouve, à ce moment, une profusion extraordinaire de bienfaits qui découle de cette source divine.

Et du coup quelle différence nouvelle entre lui et notre théologien de tout à l'heure ! L'expérience d'un enfant qui goûte le miel n'est-elle pas infiniment plus persuasive qu'un volumineux traité de chimiste qui en analyse la composition ? Ainsi, tandis que le théologien expose à l'aide de sa raison les diverses perfections divines, le mystique peut dire : « Dieu, c'est de Lui que me viennent cet amour, cette suavité, cet ordre et cette paix que j'éprouve en moi. » Et des effets à la cause

1. *I Sent.* d. 15, qu. 4, a. 2, ad 4.

l'inférence peut être si rapide qu'abrégeant tout naturellement il dira : « Je sens Dieu. » Saint Thomas, après Denys, fait l'éloge de Hiérothée qui fut tout à la fois théologien et mystique. Il avait appris par l'étude la science spéculative de la divinité, mais il sentait aussi l'impression de cette divinité au dedans de lui. *Non solum discens, sed et patiens divina* [1].

De même saint Bernard. Dans un de ses sermons sur le Cantique, il en appelle ainsi à son expérience personnelle pour décrire les visites de l'Époux. « Le Verbe est venu en moi... Je suis insensé de raconter ces choses... mais cela s'est produit, et plusieurs fois. J'ai senti sa présence. Je me souviens qu'il était là. Parfois, j'ai pu pressentir son arrivée, mais jamais je n'ai pu sentir son entrée, pas plus que sa sortie... Et j'ai connu que c'était vrai ce que j'avais lu, savoir qu'« en lui nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes ».

« Mais vous demandez comment je peux connaître la présence de celui dont les voies sont impénétrables. Sitôt qu'il est présent il réveille mon âme endormie ; il meut, il amollit, il blesse mon cœur dur comme la pierre et malade ; il se met à arracher et à détruire, à édifier et à planter, à arroser ce qui est sec et aride, à éclairer ce qui est dans les ténèbres, à ouvrir ce qui est fermé; à réchauffer ce qui est froid, à redresser ce qui est tortueux, à aplanir ce qui est raboteux. Et ainsi, quand l'Époux entre dans mon âme, je reconnais sa présence, comme je vous l'ai déjà dit, au mouvement de mon cœur [2]. »

L'âme mystique ne s'arrête pas à ces quelques manifestations de l'action divine qu'elle expérimente. C'est tout l'être de Dieu que son amour embrasse. Car, on le sait, la tendance d'amour procède bien autrement que les facultés de connaissance. Celles-ci ne perçoivent les objets que selon la représentation qu'elles en portent ou qu'elles en reçoivent conformément à leur nature propre, tandis que les puissances affectives appliquent l'âme aux réalités selon ce qu'elles sont en elles-mêmes [3]. Il s'ensuit qu'on peut aimer plus qu'on ne con-

1. IIa IIae, qu. 45, a. 2.
2. *Serm. in Cant.*, LXXIV, n° 5 et 6
3. Ia IIae, qu. 22, a. 2.

naît, aimer parfaitement une chose dont on n'a qu'une idée sommaire. N'est-ce pas évident pour les sciences ou les arts ? Que de gens les apprécient beaucoup, alors qu'ils les connaissent à peine ! Or il en est ainsi pour Dieu. Notre cœur peut l'aimer en lui-même, alors que notre esprit n'arrive pas à découvrir sa nature intime [1].

Bien plus, on remarquera que l'obscurité où demeure l'objet aimé, en dépit de nos efforts de pénétration, ne fait qu'aviver, surexciter l'amour, qui, poussant au-delà et embrassant la réalité totale, s'attache, plus encore qu'à l'aspect connu, à cet inconnu ardemment désiré, qu'il ferait si bon voir quand le peu qu'on en perçoit est déjà si beau [2]. Les aveugles, dénués du sens qui nous permet le mieux de prendre possession du monde, ont plus que les autres, toutes proportions gardées, la conscience affective de la richesse de la nature, en même temps que la peine d'être privés de ces yeux dont, à leur idée, nous ne tirons pas assez profit. Tel est le mystique. Il ne peut voir Dieu, et néanmoins, grâce à un élan de son cœur, il franchit le mystère, pour aimer ce Dieu en lui-même, dans son essence infinie. Dès maintenant il l'embrasse sans intermédiaire, en attendant le jour où la vision remplacera les ténèbres de la foi pour aller de pair avec la charité qui n'aura pas à changer [3].

De là chez ces âmes un mélange de jouissance et d'angoisse,

---

1. Ia IIae, qu. 27, a. 2, ad 2.

2. Jean de Saint-Thomas, in Iam IIae, qu. 68-70, disp. 18, art. 4. n° 11-12 : « Amor et affectus licet ex parte rei amatae non possit aliud experiri et attingere quam quod sibi proponitur, quia non potest ferri in incognitum et non propositum, tamen ex parte modi attingendi potest plus et meliori modo experiri et uniri objecto quam per intellectum sibi proponatur, quia stat bene quod per intellectum sibi proponatur obscure et involute et ex hac parte imperfecte, et tamen voluntas fertur in ipsum objectum immediate et in se ; sicut facit charitas, etiamsi per fidem sibi proponatur Deus obscure ; imo voluntas aliquando solet tanto ardentius desiderare rem in se ipsa videre et frui, quanto sibi per velamina occultatur, quia licet non proponatur sibi res ut est in se, sed sub testimonio extrinseco, tamen hoc in illo velamine proponitur quod plus latet de re quam cognoscatur et manifestetur ; et illud plus quod latet, plus etiam desiderat voluntas illique unitur affectus, quod nescit proponere intellectus. »

3. Ia IIae, qu. 66, a. 6 ; IIa IIae, qu. 23, a. 6

joie de savourer la présence de l'Hôte divin, et en même temps besoin de le connaître mieux, avec prédominance de l'un ou de l'autre sentiment selon les phases de la vie mystique, et aussi selon les tempéraments. Car les tempéraments se reflètent jusque dans ces états supérieurs. Beaucoup s'en étonneront. On se figure communément que le surnaturel détruit la nature et que les saints sont tous façonnés sur le même modèle. Mais non. Que l'on compare donc saint Jean de la Croix et sainte Thérèse, saint François de Sales et sainte Jeanne de Chantal. C'étaient des amis intimes pourtant et des collaborateurs. Ils ont participé aux mêmes œuvres religieuses. Ensemble ils ont médité, éprouvé, propagé leur doctrine spirituelle. Et bien, au Carmel, la réformatrice insiste davantage sur les enivrements et les suavités, le réformateur a mieux décrit la nuit de l'âme, ses épreuves et ses tourments. A la Visitation, c'est le contraire. Tandis que le fondateur s'étend avec complaisance sur la douceur de vivre avec Dieu, la fondatrice ressent plutôt les sécheresses spirituelles et l'angoisse de ne pas jouir à son gré de l'Ami divin.

Mais ce sont les expressions diverses d'un même sentiment profond commun à tous les mystiques, cette conviction toute personnelle de l'existence effective de Dieu, cette conscience éprouvée de son omniprésence et de sa providence universelle. On n'aura pas manqué de noter tout à l'heure au passage le mot de saint Bernard : « Et j'ai connu alors que c'était vrai ce que j'avais lu, savoir qu'en lui nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes. »

Saint Thomas, qui choisit très soigneusement ses termes, dit de cette connaissance de Dieu qu'elle est « expérimentale »[1], ou mieux encore, « quasi-expérimentale »[2]. C'est bien ainsi, « quasi-expérimentale », car, à proprement parler, le sujet ne sent immédiatement que son état affectif ; et c'est en quoi diffèrent, — tout en se ressemblant beaucoup par ailleurs, — la conscience que nous prenons de notre âme, « par sa simple

1. Ia, qu. 43, a. 5, ad 2.

2. *I Sent.*, d. 14, qu. 2, a. 2, ad 3 ; d. 15, qu. 2, ad 5.

présence »[1], et le sentiment mystique de l'habitation de Dieu en nous.

Cette expérience, le Docteur angélique l'attribue au don de sagesse, interprété d'après son sens latin de « sapida scientia ». On peut se rappeler ce que nous avons dit sur ce point dans un précédent chapitre [2].

En résumé, le mystique prend une conscience plus ou moins vive de Dieu dans un savourement extraordinaire de sa charité qui se trouve soudainement émue au-dedans de lui-même. De la sorte, se réalise la promesse réconfortante que le Christ fit à ses apôtres, au dernier soir de sa vie terrestre : « Je prierai le Père, et il vous donnera un autre Consolateur, pour qu'il demeure toujours avec vous ; c'est l'Esprit de vérité que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit point et ne le connaît point ; mais vous, vous le connaissez, parce qu'il demeure au milieu de vous, et il sera en vous. Je ne vous laisserai point orphelins ; je viendrai à vous. Encore un peu de temps, et le monde ne me verra plus ; mais vous, vous me verrez, parce que je vis, et que vous vivrez. En ce jour-là vous connaîtrez que je suis en mon Père, et vous en moi, et moi en vous. Celui qui a mes commandements et qui les garde, c'est celui-là qui m'aime ; et celui qui m'aime sera aimé de mon Père ; et moi je l'aimerai et je me manifesterai à lui. » Judas, non pas l'Iscariote, lui dit : « Seigneur, comment se fait-il que vous vouliez vous manifester à nous et non au monde ? » Jésus lui répondit : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons chez lui notre demeure [3]. »

Saint Thomas d'Aquin résume tout ce discours et l'explique en ces termes : « L'amour même que nous avons pour les choses divines fait qu'elles se révèlent à nous... *Ex ipsa divinorum affectione provenit manifestatio eorumdem, secundum illud : Si quis diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum et manifestabo ei meipsum* [4].

1. Ia, qu. 87, a. 1.
2. Ch. II, § III, p. 62.
3. *Joan.*, XIV, 16-23.
4. *De Veritate*, qu. 26, a. 2, ad 18.

Sans doute cette proposition de notre auteur, comme les paroles de Jésus, implique davantage qu'une simple expérience de la charité divine. Nous aurons à y revenir dans nos prochains chapitres pour compléter les vues de celui-ci. Mais force est bien de reconnaître qu'il s'y trouve ce sentiment-là d'abord et surtout. Et l'on se rend compte alors que cette manifestation de Dieu, affirmée des mystiques comme une chose très réelle, n'en demeure pas moins ineffable.

Certaines personnes qui sont en cet état, déclare saint Jean de la Croix, voudraient bien le faire connaître à leurs directeurs, mais elles n'en trouvent ni le moyen ni la force. « De là vient leur répugnance à s'expliquer, surtout quand il s'agit d'une contemplation déjà si délicate en elle-même que l'âme s'en rend compte à peine. Elles ne peuvent parler alors que de la paix, la satisfaction ou le contentement de leur âme, ou dire qu'elles ont éprouvé la présence de Dieu, et que, d'après elles, tout va bien. Rien de précis sur la faveur reçue, tout se borne à ces termes généraux ou à d'autres semblables [1]. »

Le Seigneur dit dans les Dialogues de sainte Catherine de Gênes : « Chacun s'en émerveille, trouve que c'est chose excellente, et en ressent en quelque sorte l'envie, bien que l'œuvre ne puisse être comprise que par celui qui en fait l'expérience. Car cet amour intime, pénétrant et suave que la créature sent dans son cœur, ne se connaît pas et ne peut s'exprimer et se comprendre que par l'intelligence d'affection en laquelle l'homme se sent occupé, lié, transformé, content, pacifique et ordonné [2]... »

« L'âme goûte cette paix au plus intime d'elle-même, écrit sainte Thérèse, mais sans savoir d'où ni comment elle lui est venue. Dans cet état elle ignore souvent ce qu'elle doit faire, ou désirer, ou demander. Il lui semble avoir trouvé tout ce qu'elle pouvait désirer, mais elle ignore ce qu'elle a trouvé ; et moi-même je ne sais, je l'avoue, comment en donner l'intelligence [3]. »

---

1. *Nuit obscure*, liv. II, chap. XVII.
2. *Dialogues*, 3e partie, ch. 1.
3. *Vie par elle-même*, ch. XIV

Seul celui qui a éprouvé ce phénomène est capable de saisir ce qu'on essaie d'expliquer. Allez donc faire comprendre l'amour à quelqu'un qui n'a jamais aimé. Or « c'est le cantique de l'amour, dit saint Bernard ; nul ne saurait le chanter, si l'onction ne le lui a enseigné, si l'expérience ne lui a appris... Ce n'est pas un frémissement de la bouche, c'est un hymne du cœur ; ce n'est pas un bruit des lèvres, mais un mouvement de joie ; ce sont les volontés qui sont en harmonie, non les paroles. On ne l'entend pas au dehors, il ne retentit pas en public ; personne ne l'entend que celle qui chante et celui à qui elle le chante, l'épouse et l'époux. C'est un chant nuptial où sont exprimées les chastes et délicieuses étreintes des âmes, l'accord des sentiments et la mutuelle correspondance des affections. L'âme novice ne le sait pas. Pour le chanter il faut qu'elle ait atteint l'âge parfait, l'âge nubile, et que, par ses vertus, elle soit devenue digne de l'époux... L'amour a sa langue propre. Quiconque n'aime pas ne saurait l'entendre. De même qu'on ne comprend pas un discours grec ou latin, si l'on ne sait le latin et le grec, ainsi pour celui qui n'aime pas, le langage de l'amour est un langage barbare [1]. »

C'est pourquoi, voulant tout de même décrire vaille que vaille l'état de leur âme, les mystiques recourent d'ordinaire hux images et aux mots dont on se sert pour exprimer l'amour eumain, et l'amour le plus passionné. Le Cantique des Cantiques cst leur livre préféré. Ils lui empruntent son vocabulaire. Touher délicieux, caresse, baiser, étreinte, embrassement, reviennent sans cesse dans leurs pages. L'amour, quel qu'il soit, n'a qu'une seule et même langue.

D'autres fois ils comparent ce qu'ils éprouvent aux expériences sensibles qui leur sont le plus chères, et où se trahissent leurs goûts naturels. « C'est comme si l'on respirait un très doux parfum, dit souvent sainte Thérèse... L'âme respire je ne sais quelle suave odeur [2]. » Et sainte Gertrude, presque

---

1. *Sermones in Cantic.* I, n° 11 ; LXXIX, n° 1

2. *Château*, quatrièmes dem., ch II sixièmes dem ch. II ; *Pensées sur Cantiq.*, ch IV

à chacune de ses pages, dit que Jésus et la suavité de son amour sont pareils à la douceur du miel.

Le saint paysan qui fut curé d'Ars expliquait dans son catéchisme : « Il sort d'une âme où réside le Saint-Esprit une bonne odeur, comme celle de la vigne quand elle est en fleur. »

Saint Jean de la Croix, poète espagnol du XVIe siècle et contemporain des explorateurs du nouveau monde, s'exprime ainsi dans son *Cantique Spirituel* :

En mon Bien-Aimé, je trouve les montagnes,
Les vallées solitaires et boisées,
Les îles étrangères,
Les fleuves retentissants,
Le murmure des zéphirs caressants,
La nuit paisible
Au moment des premières lueurs de l'aurore,
La musique silencieuse,
La solitude harmonieuse,
La cène qui charme et augmente l'amour[1].

Un mystique du siècle dernier, qui avait rêvé pendant sa première jeunesse, avec son ami Charles Gounod, de se consacrer à la musique, et qui disait sur la fin de sa vie : « Au dehors j'ai quitté la musique, mais la musique ne m'a jamais quitté », Mgr Gay s'exprimait ainsi dans une de ses lettres datées de Chamonix : « J'avais de la musique plein l'âme, plein le cœur, plein la tête ; et encore une musique morale bien autrement belle que celle qui se peut formuler par des sons ! Dieu était au fond et au sommet de tout cela ; car c'est par lui que tout commence et que tout s'achève. Il est donc bon de tout lui rapporter : c'est justice et c'est bonheur aussi, car, grâce à sa sagesse, bonheur et vérité, satisfaction et vertu, récompense et devoir ne sont qu'une même chose[2]. »

Saint Ignace d'Antioche écrivait aux Romains ces paroles que seul un habitant des pays chauds de l'Orient pourrait apprécier comme il convient : « Il n'y a plus en moi d'ardeur pour la matière, il n'y a qu'une eau vive, qui murmure au-dedans

1. *Le Cantique spirituel*, strophes XIV et XV.
2. *Correspondance de Mgr Gay*, t. I, p. 22.

de moi et me dit : « Viens vers le Père ». Je ne prends plus plaisir à la nourriture corruptible ni aux joies de cette vie... [2] »

Écoutons encore saint Augustin, l'homme d'Afrique aux sens si affinés, aux yeux toujours séduits par la lumière : « Mes yeux, disait-il, aiment les formes belles et variées, les couleurs brillantes et fraîches. Mais qu'elles n'assujettissent pas mon âme ! Que Dieu, qui les a faites, l'assujettisse ! Ces choses sont bonnes, sans doute, mais Dieu seul est mon bien, et non pas ces choses. A chaque instant du jour, elles viennent frapper ma vue quand je veille, et elles ne me laissent pas de repos, comme m'en laissent les voix et les chants, et quelquefois le monde entier, quand tout est silence. Car la reine des couleurs elle-même, cette lumière, qui se répand sur toutes les choses que nous voyons, ne cesse, depuis le matin jusqu'au soir, de me caresser de son frôlement imperceptible, lors même que je ne pense point à elle, et que je suis occupé de tout autre chose. Elle pénètre en moi avec une telle force, que, si elle m'est soudainement enlevée, je la désire, et je la cherche, et que, si elle est absente longtemps, mon âme en est contristée [1]. »
Le même saint Augustin décrivait ainsi son amour de Dieu : « Ce qui n'est pas douteux, ce qui est certain pour ma conscience, c'est que je t'aime, Seigneur. Tu as frappé mon cœur de ta parole, et je t'ai aimé. Mais voici qu'autour de moi le ciel et la terre, et tout ce qui est en eux, me disent de t'aimer. et ne cessent de le dire à tous les hommes, afin qu'ils n'aient point d'excuse... Qu'est-ce donc que j'aime lorsque je t'aime ? Ce n'est pas la beauté d'un corps, ni une grâce éphémère, ni la candeur de cette lumière que voici et qui est si amie de mes yeux, ce ne sont point les douces mélodies des cantilènes et des chants de toute espèce, ni l'odeur suave des fleurs, des parfums, des aromates, ni la manne, ni le miel, ce ne sont point des membres faits pour les embrassements de la chair. Non, ce n'est pas cela que j'aime, lorsque j'aime mon Dieu, et cependant j'aime une lumière, un chant, un parfum, une nourriture, et je ne sais quels embrassements lorsque j'aime mon

1. Dom Leclercq, *Les Martyrs*, t. I, p. 55.
2. *Confessions*, liv. X, ch. XXXIV (trad. L. Bertrand)

Dieu : lumière, parfum, nourriture, embrassements de l'homme intérieur que je suis, en qui resplendit pour mon âme une lumière qui franchit les espaces, où résonne une musique que le temps n'emporte point, où s'exhale un parfum que les souffles ne peuvent dissiper, où l'on savoure un aliment que l'avidité ne diminue pas, où se nouent des attachements que ne rompt point la satiété. Voilà ce que j'aime quand j'aime mon Dieu ! [1] »

Que signifient toutes ces expressions, et tant d'autres empruntées par les mystiques aux perceptions des sens, sinon la même chose encore que les comparaisons d'amour déjà citées, c'est-à-dire que l'état contemplatif se trouve constitué dans son fond par une expérience affective ? En effet, on a beau chercher, l'amour qui veut s'exprimer ne le peut faire qu'en empruntant des termes au domaine de la connaissance. Or ce sont les perceptions immédiates de la connaissance sensible qui fournissent les termes les moins disproportionnés. Car, suivant la très fine remarque de saint Thomas, « c'est le propre des sens de ne connaître que les choses présentes. En effet l'imagination se figure les choses corporelles, même en l'absence de celles-ci ; l'intelligence conçoit les raisons universelles lorsque les objets particuliers sont absents, aussi bien que lorsqu'ils sont présents. Dans ces conditions, l'acte de la puissance affective étant inclination à la réalité même, on donne, en vertu d'une certaine analogie, le nom de sens, de sentiment, *sensus*, à l'application de la puissance affective à son objet, à cette application qui fait qu'elle y adhère et l'expérimente en quelque sorte par la complaisance qu'elle y prend... D'où cette parole de la Sagesse (I, 1) : « Sentez la bonté du Seigneur [2]. »

Nous tenons, semble-t-il, l'explication fondamentale, — ce qui ne veut pas dire totale, — des confidences que les mystiques nous ont faites. C'est bien en savourant leur charité qu'ils trouvent Dieu et le possèdent.

---

1. *Ibid.*, liv. X, ch. VI.
2. Ia IIae, qu. 15, a. 1.

## CHAPITRE V

# A L'ÉCOLE DU MAITRE INTÉRIEUR

*Veritatem sentiendo vidit.*
S. Grégoire, cité par S. Thomas (*De Veritate* qu. 10, a. 11, ad 14).

L'âme savoure sa charité que le Saint-Esprit s'est chargé lui-même d'émouvoir. Et ce sentiment, avons-nous vu, forme le fond constant de l'état mystique. Ajoutons que l'on y rencontre d'ordinaire un véritable enrichissement intellectuel. Ce surcroît de connaissance est variable, tantôt assez précis, plus souvent ineffable, mais très réel néanmoins. Au milieu de la nuit obscure, où l'âme repose paisiblement, cœur à cœur avec son Bien-Aimé, brillent parfois des éclairs dont tout se trouve illuminé. Nous avons lu jadis une page où sainte Thérèse décrit soigneusement l'état mystique. C'est le moment d'en remarquer quelques lignes sur lesquelles nous n'avons pas encore insisté. « L'âme, dit la sainte, reçoit alors communication de grandes vérités. Cette lumière, qui l'éblouit au point de ne pas la laisser comprendre ce qui se passe en elle, lui révèle le néant du monde. Sans voir le Maître plein de bonté qui l'instruit, elle comprend qu'il est avec elle, et elle se trouve si bien enseignée, elle sent en elle des effets si puissants et tant de force pour pratiquer la vertu, qu'elle ne se reconnaît plus et voudrait ne faire autre chose que bénir le Seigneur [1]. » Ailleurs la même sainte avait écrit : « Dans l'espace d'un *Credo* nous recevons, sans discourir, plus de lumière que nous ne pourrions en acquérir en bien des années par toutes nos indus-

1. Ste Thérèse, *Pensées sur le Cantique*, ch. IV.

tries terrestres... Quand il plaît à sa divine Majesté, elle donne en un instant l'intelligence de tout, d'une manière qui me saisit [1]. »

Inutile de multiplier des citations semblables. Pour saint Thomas, dont nous exposons la doctrine, il est évident que la contemplation consiste dans un acte intellectuel. Sans doute la charité se trouve au principe et au terme de cet acte. Mais ce qui constitue l'essentiel de la contemplation, c'est un simple regard sur la vérité divine. Sans cette intuition on peut bien jouir d'une certaine union mystique, mais on ne contemple pas à proprement parler [2].

Aussi bien il nous reste à pousser maintenant plus à fond l'étude des dons d'intelligence, de science et de sagesse. Nous devons les montrer en action sous la touche délicate de l'Esprit-Saint, notre Maître intérieur. Jésus l'avait promis : « L'Esprit-Saint que mon Père enverra en mon nom, Lui vous enseignera toutes choses et vous rappellera tout ce que je vous ai dit. » Comment cela ? Nous allons tâcher de l'exposer progressivement à partir de l'état d'amour que nous avons décrit au préalable. « Dans les choses spirituelles on commence par goûter, et l'on voit ensuite », disait saint Thomas, en commentant le verset du psaume : *Gustate et videte.* Le chapitre précédent a interprété le premier mot de ce texte. Venons-en au second.

## § I. — L'amour que nous avons pour Dieu nous stimule a le mieux connaitre.

Considérons la psychologie du juste sous l'empire de la charité comme un simple état d'amour unifiant toute son âme

---

1. Ste Thérèse, *Vie par elle-même*, ch. xii.

2. IIa IIae, qu. 180, a. 1. — Voir encore *III Sent.*, d. 35, qu. 2, art. 2 : « Sapientiæ donum dilectionem quasi principium præsupponit et sic in affectione est. Sed quantum ad essentiam in cognitione est. Unde ipsius actus videtur esse hic et in futuro divina amata contemplari et per eas de aliis judicare non solum in speculativis, sed etiam in agendis in quibus ex fine judicium sumitur. » — De même, IIa IIae, qu. 45, a. 2.

pour l'orienter vers Dieu. Nous y découvrons déjà un foyer d'où la lumière jaillit et se projette sur la vérité divine.

Le Docteur angélique a approuvé cette parole de saint Grégoire : « L'amour aussi est connaissance [1] ». Et le langage courant affirme que lorsqu'on aime on connaît mieux.

Mais qu'est-ce à dire ? En quoi consiste ce rôle de l'affection dans la connaissance ? On dit que l'amour discerne, répond saint Thomas, parce qu'il pousse la raison à discerner [2].

Et d'abord l'affection que le disciple a pour son maître et pour l'objet de l'enseignement (ici les deux ne font qu'un, car c'est Dieu qui se révèle lui-même), l'affection, dis-je, tient l'esprit du disciple en arrêt, toutes ses facultés attentives et dociles, devant l'énoncé mystérieux qui lui est proposé. « Pour apprendre il faut commencer par croire », dit Aristote. Faute de cette condition en effet, on se rebute dès le principe, on méprise l'enseignement offert, et l'on reste ignorant comme par le passé.

Quand Jésus voulut initier le monde au plus adorable de ses mystères, « les Juifs disputaient entre eux, disant : Comment cet homme peut-il nous donner sa chair à manger ?... Beaucoup de ses disciples eux-mêmes murmuraient : Cette parole est dure, et qui peut l'entendre ?... Et dès ce moment ils se retirèrent, et ils n'allaient plus avec lui. Jésus donc dit aux Douze : Et vous, ne voulez-vous pas aussi vous en aller ? Simon-Pierre lui répondit : Seigneur, à qui irions-nous ? vous avez les paroles de la vie éternelle [3]. »

Ceux qui aiment les paroles de la vie éternelle ne se contentent pas de demeurer passivement devant le divin Maître. Ne pas se rebuter, c'est quelque chose, mais c'est peu encore. Marie, la Vierge sage, n'ayant pas saisi du premier coup la réponse de son Fils, la conservait néanmoins, la roulait attentivement dans son cœur pour arriver à la comprendre enfin [4].

Lorsqu'il étudie les effets de l'amour, saint Thomas fait ces

1. IIa IIae, qu. 172, a. 4, ad 2
2. IIa IIae, qu. 47, a. 1, ad 1
3. *Joan.*, VI, 52-69.
4. *Luc.*, II, 50-51

remarques psychologiques : « On dit que l'aimé est dans celui qui aime, car il demeure enveloppé dans sa pensée, selon ce mot de l'Épître aux Philippiens (1, 7) : Je vous porte dans mon cœur. On dit aussi que celui qui aime est dans l'objet de son amour, parce qu'il ne se contente pas d'en avoir une connaissance superficielle, mais il s'efforce d'en découvrir toutes les particularités, et il pénètre ainsi dans le secret de son être [1]. »

Mais la question est de savoir à qui va notre amour. Si nous avons donné toute notre affection à quelque objet terrestre, indigne d'accaparer le cœur humain, alors, préoccupés de lui, nous devenons incapables de penser à Dieu même. C'est l'aveuglement de l'esprit, ce vice que saint Thomas oppose aux dons intellectuels du Saint-Esprit [2].

Au contraire, si nous sommes dans la disposition d'aimer le seul objet qui mérite de posséder notre âme entière, Dieu en personne, nous nous sentons perpétuellement stimulés à le mieux connaître. Le cœur se sert de l'intelligence comme d'un projecteur lumineux avec lequel il fouille sans cesse le divin et précise les contours de ce qu'il a vaguement senti. Voyez saint Thomas. Nous l'avons entendu tout enfant demander aux moines du Mont-Cassin : Qu'est-ce que Dieu ? Et sa vie entière, il posa la grande, l'unique question à tous ceux qui pouvaient lui donner une réponse, depuis les auteurs inspirés jusqu'aux philosophes païens. Considérez-le absorbé par l'étude de son Dieu, même à la table du roi saint Louis [3], éveillé

---

1. Ia IIae, qu. 28, a. 2.

2. IIa IIae, qu. 15, a. 1.

3. « Notre docteur eut une manière étonnante de faire de la contemplation et de s'adonner aux choses célestes. C'était bien la majeure partie de lui même qui s'évadait des sens puisqu'il respirait si totalement le divin qu'on le pouvait croire plus véritablement présent là où il tendait par son esprit que là où il demeurait par sa chair. Saint Louis, roi de France, l'avait une fois invité à sa table, et lui s'était humblement excusé à cause de son travail. C'était la Somme théologique qu'il dictait à cette époque, mais le précepte du roi et du prieur de Paris fit plier le maître, humble comme il était, sublime pourtant de contemplation : sur l'ordre exprès du Roi et du prieur il quitta son étude et, l'imagination remplie de ce qu'il avait conçu dans sa cellule, se rendit au palais. A table il était à côté du prince. Tout à coup une inspiration lui vint : il frappa sur la table et dit : « Voilà qui est décisif contre l'hérésie manichéenne ! » Le prieur le toucha, en lui disant : « Remarquez, Maître, que vous êtes en ce moment

néanmoins à tout ce qui peut l'aider dans sa recherche et lui apporter quelque clarté, jamais satisfait pleinement de ses découvertes, toujours aiguillonné par l'amour à pénétrer plus profondément. Quel redoublement de vie pour une pensée humaine que d'être ainsi soutenue et poussée par le cœur !

Fût-on un homme de capacité ordinaire, si l'on concentre pendant longtemps tous ses moyens sur ce que Dieu a révélé de lui à l'humanité, on arrive enfin à posséder un sens étonnant de la vérité chrétienne. La méditation produira ce résultat si elle est bien pratiquée. Mais il ne suffit pas de s'imposer quotidiennement une petite demi-heure d'exercice où l'on s'efforce de s'occuper tant bien que mal de Celui que l'on oublie totalement le reste de la journée. Non, il faut que la pensée, orientée vers Dieu pendant quelques minutes dès le réveil, y demeure fixée autant que possible durant le jour, ou du moins y retourne souvent comme le cœur s'en va sans cesse à son trésor, comme l'esprit du savant revient à propos de tout au problème qui le hante. Les études théologiques, les lectures spirituelles, les sermons entendus, les offices liturgiques auxquels nous prenons part, nos expériences intimes et nos relations avec les autres âmes, sans parler des événements providentiels, tout peut instruire une intelligence chrétienne quand un cœur fervent la tient en éveil. N'allons pas expliquer par des interventions extraordinaires de l'Esprit-Saint ce que des causes plus humbles suffisent à déterminer. Il y a dans les âmes intérieures des intuitions qui peuvent n'être que de la méditation longtemps accumulée et qui étincelle au moindre choc.

à la table du roi de France. » Il le tira même fortement par sa chape pour le faire revenir à lui. Thomas s'inclina vers le prince et le pria de lui pardonner d'avoir été si distrait à la table royale. Ce fut pour saint Louis le plus grand sujet d'étonnement et d'édification de voir ce Maître, qui avait cependant de la noblesse et qui dans l'invitation d'un si grand roi pouvait trouver à prendre de l'agrément et de quoi se distraire de la contemplation, posséder en lui même une faculté d'abstraction mentale qui le rendît capable, étant élevé en esprit, de ne se point rabaisser par les sens aux choses d'un banquet. D'ailleurs le saint roi prit soin que cette méditation, où s'était absorbé l'esprit du docteur, ne vînt pas à se perdre. Aussi, mandant son secrétaire, il voulut qu'il rédigeât devant lui, par écrit, ce que Thomas avait gardé dans le secret, quoique dans la mémoire du Docteur rien ne pût se perdre tout-à-fait de ce que le Saint-Esprit lui inspirait d'avoir à conserver. » (Guill. de Tocco, *Vita S. Thomæ*, ch. VIII, § 44).

« Combien j'aime votre loi, Seigneur ! Toute la journée je la médite... Plus que tous mes maîtres j'ai compris, parce que vos enseignements sont l'objet de mes réflexions. Plus que les vieillards eux-mêmes j'ai compris, parce que j'ai recherché vos commandements [1]. »

Mais si justes que soient ces remarques, on minimiserait par trop l'intuition mystique, si l'on croyait avoir ainsi tout expliqué. L'amour n'est pas seulement un stimulant incomparable pour appliquer à l'étude, il enrichit par le dedans notre connaissance. L'amour de Dieu améliore intérieurement notre connaissance des choses divines. C'est ici le point intéressant et délicat. Nous tâcherons de l'élucider à l'aide de divers passages de saint Thomas. Groupons-les de façon à pénétrer peu à peu au fond de la question. Nous semblerons partir d'un peu loin. Mais nous aboutirons en pleine mystique. Que le lecteur nous fasse crédit.

### § II. — Quand le cœur est pur et tourné vers Dieu, il purifie l'esprit et l'adapte a la contemplation.

D'abord il est de fait qu'un amour par tous les mouvements psychologiques qu'il commande, par les habitudes de vie qu'il établit, en arrive peu à peu à changer considérablement un homme et à modifier jusqu'à sa façon d'apprécier les choses.

« Pour juger de ce qui nous convient, remarque le Docteur angélique, il faut compter sans doute avec la condition de l'objet qu'on nous propose, mais aussi avec nos propres dispositions. Car la convenance suppose une relation entre deux termes et dépend de chacun des deux. C'est pourquoi suivant notre goût du jour nous trouvons, par exemple, le même aliment bon ou mauvais [2]. » Ainsi la vérité religieuse, qui paraît chose ridicule, voire révoltante à tel homme dont la vie est toute étrangère à cette vérité ou même en contradiction avec elle, éveille une sympathie harmonique dans celui qui aime Dieu

1. *Psalm.* CXVIII, 97-100.

2. Ia IIae, qu. 9, a. 2.

et vit selon ses lois. Le philosophe Aristote ne l'a-t-il pas dit : « Nos manières de voir varient suivant nos états d'âme »[1] ? Et Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui savait ce qui est dans l'homme, n'a-t-il pas établi sur ce principe toute la pédagogie de sa révélation ?

Bien que son Évangile apportât à l'humanité la bonne nouvelle par excellence, il fallait d'abord que les âmes fussent mises en état de le comprendre. Et c'est la raison première de tant de précautions, de réserves qui nous étonnent et nous déconcertent parfois. Apologètes ou théologiens du vingtième siècle, nous aimerions entendre tomber des lèvres du Christ quelque déclaration sommaire touchant sa divinité et les autres mystères. Mais ces formules, évidemment précieuses pour nous, eussent été énigmatiques et même scandaleuses pour ces Juifs qui comprenaient tout dans un sens charnel. Avant d'enseigner les esprits il fallait convertir les cœurs. Aussi le Sermon sur la montagne, par où débute la prédication du Maître, est surtout d'ordre moral. Il recommande l'amour du Père céleste, la pureté du cœur, le détachement des biens terrestres, la douceur et le pardon des injures, la religion en esprit et en vérité. A mesure que les disciples mettent ces conseils en pratique, Jésus leur propose peu à peu les mystères chrétiens. L'affirmation solennelle de sa divinité n'est faite que deux ans après. Puis le divin Maître commence à révéler le mystère de la Rédemption du monde par son sang. Pierre, qui vient de confesser la divinité du Christ, Pierre lui-même regimbe d'abord. C'est à la longue que, son amour pour Jésus et ses propres espoirs s'épurant, il comprendra, et les autres comprendront avec lui. Quant au mystère de la virginité perpétuelle de Marie, épouse de Joseph et mère du Christ, il semble que Notre-Seigneur n'en parla même pas avant de remonter au ciel. Et ce dogme fera toujours les délices des âmes pures, en même temps qu'il provoquera les moqueries grossières des libertins.

Saint Thomas a lui-même appliqué ces remarques au cas qui nous occupe, en étudiant ces vices spirituels qu'il nomme

1. *III Ethic.*, ch. 5, — cité par saint Thomas, Ia IIae, qu. 9, a. 2.

*stultitia*, la sottise, *hebetudo*, l'hébétude, vices qui sont le contre-pied des dons de sagesse et d'intelligence.

« L'homme sature ses puissances de sentir avec les choses de la terre, et par suite il devient inapte à percevoir les choses divines, selon ce mot de la première épître aux Corinthiens (II, 14) : L'homme abêti ne perçoit pas ce qui vient de l'Esprit de Dieu. Ainsi celui dont le goût est infecté par de mauvaises humeurs devient incapable de savourer les mets les plus doux [1]. » Telle est en spiritualité ce que l'on nomme la sottise.

Ce sont les péchés de la chair, la luxure surtout, qui produisent ces déplorables effets. Car plus que tout autre ils captent les énergies humaines par leur véhémence et les détournent d'un autre emploi ; plus que tout autre ils nous asservissent à la matière, alors que l'esprit n'agit bien qu'en se libérant des choses sensibles [2].

La plus belle intelligence, celle d'un saint Augustin par exemple, déchoit de la foi chrétienne dans le plus bas matérialisme quand « ces vapeurs troubles s'exhalent de la concupiscence charnelle et viennent l'obscurcir », suivant les propres paroles de l'auteur des *Confessions*. Alors « l'objet de sa foi juvénile n'a plus de sens pour lui, écrit M. Louis Bertrand. Il ne comprend plus. Cela lui est d'ailleurs indifférent. Ainsi racontée par lui, cette première crise de la vie d'Augustin sort de l'autobiographie : elle prend une signification générale. Une fois pour toutes, sous une forme définitive et en quelque sorte classique, avec sa subtile expérience de médecin des âmes, il a diagnostiqué la crise de la puberté chez tous les jeunes gens de son âge, chez tous les jeunes chrétiens qui viendront après lui. En effet, l'histoire d'Augustin se répète pour chacun de nous. La perte de la foi coïncide avec l'éveil des sens. A ce moment critique, où la nature nous réclame pour son service, l'aperception des choses spirituelles s'éclipse ou s'abolit chez le plus grand nombre. L'accoutumance aux brutalités de l'instinct finit par tuer la délicatesse du sentiment

1. IIa IIae, qu. 46, a. 2, corp. et ad 2.

2. IIa IIae, qu. 46, a. 3 — Cf. qu. 15, a. 3.

intérieur. Ce n'est pas la raison qui détourne de Dieu l'adolescent, c'est la chair [1]. »

On connaît le mot de Pascal : « J'aurais bientôt quitté les plaisirs, disent-ils, si j'avais la foi. Et moi je vous dis : Vous auriez la foi, si vous aviez quitté les plaisirs. Or c'est à vous à commencer. Si je pouvais, je vous donnerais la foi. Je ne puis le faire, ni partant éprouver la vérité de ce que vous dites. Mais vous pouvez bien quitter les plaisirs et éprouver si ce que je vous dis est vrai [2]. »

Nous le constatons pour Augustin. A mesure que passe le temps des folies voluptueuses, son intelligence s'éclaircit, elle répudie les erreurs grossières du manichéisme. Mais ce n'est pas encore la réalisation des paroles du Maître : Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu. Hélas ! le cœur d'Augustin n'est pas net de toute affection désordonnée [3]. Il y a une grande distance de lui à ces âmes apaisées, — celle de sa mère Monique par exemple, — qui grâce au règne de l'amour divin sur toutes leurs passions, ne laissent jamais celles-ci fausser leur jugement. Elles ont l'œil simple dont parle l'Évangile [4], et toutes les démarches de leur esprit s'accomplissent dans la droiture. Leur raison est vraiment le reflet de la Raison divine.

Augustin demeurait encore affecté de cet autre mal dont parle saint Thomas, l'hébétude du sens spirituel.

Il en est de l'esprit comme des yeux. Certaines gens ont le regard perçant, capable de découvrir au loin les objets les plus menus. D'autres, par contre, ne voient que les objets les plus gros et les plus rapprochés. Le sens intellectuel est de même aigu chez les uns, qui pénètrent rapidement au fond des choses, obtus chez les autres, qui après force explications ne comprennent encore qu'en partie. Et c'est en ceci que consiste l'hébétude [5].

Il est à remarquer que l'on peut avoir la vision aiguë de

1. Louis Bertrand, *Saint Augustin*, p. 80.
2. *Pensées* (éd. Brunschvicg, 240).
3. IIa IIae, qu. 8, a. 7.
4. *Luc.*, XI, 34-36.
5. IIa IIae, qu. 15, a. 2.

certaines réalités, et ne rien saisir à d'autres. L'amour qui domine en nous crée des besoins, provoque des expériences personnelles, excite le travail de notre imagination. Et comme on ne comprend rien hors de soi que par analogie éloignée ou prochaine avec ce que l'on a vécu, comme notre intelligence n'acquiert d'idées que par élaboration d'images, il s'ensuit que c'est relativement aux choses aimées de nous que notre esprit se montre le plus pénétrant. Ainsi les jeunes gens parvenus à un certain âge saisissent facilement et complètement les plus fines analyses des mouvements du cœur que ne comprennent guère les âmes moins avancées dans la vie.

A ce propos se rappelle-t-on un passage de saint Bernard que nous avons cité autrefois ? « L'amour a sa langue propre disait-il. Quiconque n'aime pas ne saurait l'entendre. De même qu'on ne comprend pas un discours grec ou latin si l'on ne sait le latin et le grec, ainsi, pour celui qui n'aime pas, le langage de l'amour est un langage barbare [1]. »

Augustin n'avait pas au cœur l'amour divin quand, jeune professeur de rhétorique nouvellement arrivé à Milan, il allait écouter les homélies du grand orateur qui y gouvernait l'église. Bien que détaché du manichéisme, il n'était pas chrétien, à peine spiritualiste. En même temps qu'il assistait aux prédications d'Ambroise, il s'abandonnait à toute la douceur du bien-être terrestre qu'il goûtait déjà, ou qu'il rêvait de trouver plus tard lorsqu'il vivrait avec une femme riche dans quelque beau domaine. Seule le troublait parfois une vague appréhension de l'au-delà. « J'étais avide, écrira-t-il, des jouissances présentes qui m'échappaient sans cesse et me dissipaient [2]... »

Il n'est pas d'apôtre qui ne se soit heurté douloureusement à ces âmes d'honnêtes gens selon le monde, intelligents et peut-être instruits par ailleurs, mais satisfaits des petites félicités d'ici-bas, et que l'on sent fermés aux réalités spirituelles, incapables de les saisir, « hébétés » sous ce rapport. Afin de ne pas perdre un temps précieux, l'évêque Ambroise

---

1. *Sermones in Cantic.*, LXXIX, n° 1.

2. SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, l. V, ch. XIV ; l. VI, ch. XI, XVI.

continuait de lire silencieusement quand le professeur de rhétorique cherchait à le voir en particulier [1].

Quel contraste entre de telles âmes et d'autres que représente si bien le lieutenant Ernest Psichari traversant la Mauritanie à la tête de ses tirailleurs ! Il n'a, certains jours, qu'une poignée de riz et un peu d'eau salée pour soutenir son corps. Mais son âme est libre, inquiète de sa destinée, toute travaillée du besoin de Dieu, et recueillie avec complaisance dans l'attrait qu'elle ressent pour lui et dans l'attente de sa venue. Alors les voix imprécises qui crient dans le silence du désert suffisent à impressionner son esprit, et son expédition militaire se termine, comme le voyage du centurion de l'Évangile, aux pieds de Jésus. « Il faut reconnaître, écrit-il, que rien ne prépare mieux une âme à recevoir son Dieu que de la vider de tout plaisir sensible ; tout naturellement la pensée de l'éternel naît d'un cœur dont tout l'éphémère de la vie a été chassé [2]. »

Son sens des choses spirituelles se fût affiné encore si la mort ne l'eût empêché de suivre, après l'appel des armes, sa vocation dominicaine. La clôture monastique et les vœux religieux libèrent mieux que le désert et la discipline militaire. Un ensemble admirablement organisé d'ascèse, de liturgie et d'étude sacrée, conçu par saint Dominique et amélioré encore par l'expérience des siècles, adapte merveilleusement toute la psychologie humaine à l'intuition divine, et fait du grand couvent de notre Ordre la demeure idéale de la contemplation.

N'est-ce pas un peu de cette vie dominicaine que goûtait par avance saint Augustin, quand nouvellement baptisé il assistait aux offices liturgiques : « Comme j'ai pleuré, mon Dieu, à tes hymnes et à tes cantiques ! Comme j'étais exalté par les douces voix de ton Église ! Elles pénétraient dans mes oreilles, *et la vérité se répandait dans mon cœur*, et l'élan de ma charité rebondissait plus fort, et mes larmes coulaient, et cela me faisait du bien [3]. »

---

1. *Ibid.*, l. VI, ch. III.

2. E. Psichari, *Les voix qui crient dans le désert*. — Cf. *Le Voyage du centurion*, par le même.

3. Saint Augustin, *Confessions*, l. IX, ch. VI.

Il résulte de ces considérations que l'amour de Dieu, par lui-même et par les habitudes de vie qu'il engendre, purifie notre esprit et le met au point pour une vision aiguë de la vérité divine.

Poursuivons notre analyse et montrons maintenant que la volonté aimante se joint à l'intelligence et l'établit dans la certitude.

## § III. — La volonté aimante se joint a l'intelligence pour la faire adhérer a la vérité divine, ou du moins pour corroborer cette adhésion.

Nous tenons avec saint Thomas pour la certitude réelle et nécessaire des premiers principes de la raison. *Ce qui est, est ; on ne peut à la fois et sous le même rapport être et ne pas être...* De tels axiomes s'imposent absolument à l'esprit de l'homme. Il ne dépend pas de nous de les admettre ou de les repousser.

Nous tenons aussi pour la certitude réelle et nécessaire de toute conclusion tirée de ces principes par une démonstration bien menée. Théoriquement parlant, l'état moral du penseur qui raisonne, et sa volonté bonne ou mauvaise, n'ont rien à y faire. C'est avant tout par elle-même que l'intelligence tient la vérité [1].

Mais en fait, et lorsqu'il s'agit de vérités philosophiques qui sont le fondement d'obligations morales, et qui engagent toute notre vie, quel rôle important revient à notre volonté dans l'acquisition de la certitude !

Ce sont des vérités abstraites, comme tout ce qui est élevé. Les démonstrations en sont complexes et souvent ne peuvent, une fois menées à terme, être embrassées d'un coup d'œil. Alors, si la conclusion paraît gênante, comme il est facile de refuser son assentiment, dût-on suspecter ce que d'habitude on admet sans hésiter, la valeur des premiers principes et la capacité de notre propre raison ! Et voici que retombent dans

1. Ia, qu. 12, a. 12, ad 3 ; — IIa IIae, qu. 15, a. 3, ad 1.

le doute les âmes intéressées à ce que leur nature soit chair et non esprit, à ce qu'il n'y ait pas un Dieu personnel pour les juger.

Au contraire, supposez que nous aimions la vérité rencontrée au terme de nos raisonnements. Au lieu de la subir avec des répugnances qui bientôt se formuleront en objections, nous serons contents de la trouver telle. Notre cœur ajoutera son libre et joyeux consentement aux nécessités logiques de notre pensée. Il en sera de lui comme du Créateur à la fin de chacune des opérations de son Verbe : « Il vit que c'était bon. » Et notre esprit tout entier se reposera dans la certitude, comme Dieu dans la paix du septième jour.

Nous avons parlé jusqu'ici des vérités qui ne dépassent pas la portée de notre raison. Que sera-ce si l'on se trouve en présence des mystères révélés ? L'intervention de la volonté ne sera pas seulement utile pour consolider notre assentiment, elle sera nécessaire pour le déterminer. Assurément cette intervention n'est pas la poussée aveugle que nous reprochent les ennemis de notre foi. L'on a, au préalable, découvert des motifs qui la légitiment. Mais outre qu'il a fallu pour agréer ces motifs faire preuve de la volonté droite et bonne dont nous parlions naguère, — il faut maintenant que la volonté appuie sur l'intelligence et la fixe dans l'assentiment. Par elle-même, en effet, l'intelligence humaine ne comprend plus. Elle ne sait que par procuration. Sans doute, elle a des raisons indiscutables de tenir pour clairvoyant et véridique le divin témoin qui se porte garant de la vérité. Mais par elle-même elle ne saisit que l'affirmation de Dieu. Le contenu de cette affirmation échappe à sa propre compréhension. Pour qu'elle y adhère, il faut que sa volonté l'y porte, puis l'y maintienne toujours. Notre intelligence de croyant est captive, dit saint Thomas [1].

Oui, elle est captive, mais l'heureuse captive de notre amour de Dieu qui a peu à peu affirmé sa maîtrise. D'abord ce ne fut qu'un simple besoin d'âme qui la ramenait au

1. *De Veritate*, qu. 14, a. 1

problème de la destinée ; ensuite un désir plus conscient qui la poussait à rechercher si Dieu n'avait pas vraiment révélé ses secrets à l'humanité ; puis, les signes de la révélation une fois constatés, l'esprit fut affectueusement sollicité d'obéir au devoir impérieux de croire ; enfin, à la suite de la foi, s'est épanouie la charité qui la vivifie et la fait grandir du même mouvement qu'elle-même.

« Il faut donc faire croire nos deux pièces, dit Pascal, l'esprit par les raisons qu'il suffit d'avoir vues une fois en sa vie ; l'automate [c'est-à-dire le cœur] par la coutume, en ne lui permettant pas de s'incliner au contraire. *Inclina cor meum, Deus...* [1] »

Cette même idée que l'auteur des *Pensées* notait ainsi pour son œuvre apologétique, nous voyons Bossuet la développer dans un sermon à des contemplatives, tant il est vrai qu'à tous les degrés de la vie spirituelle la foi demeure toujours identique. Voici comment l'éloquent et pieux évêque de Meaux parlait à ses Visitandines : « Dieu est celui qui est : tout ce qui est et existe, est et existe par lui : il est cet être vivant en qui tout vit et tout respire. Remarquez donc bien, mes Filles, ce que je vais vous dire : écoutez-le avec une profonde attention. Quelle consolation et quel sujet de joie pour vous en quelque état que vous soyez ! Quand quelquefois même vous vous trouveriez à l'oraison, l'esprit rempli de mille fantômes, sans aucun arrêt, ne pouvant assujettir l'imagination, cette folle de l'âme, comme l'appelle sainte Thérèse ; d'autres fois sèches et arides, sans pouvoir produire une seule bonne pensée, comme une souche, comme une bête devant Dieu : qu'importe ? Il n'y a alors qu'à consentir et qu'à adhérer à la vérité de l'être de Dieu : consentir à la vérité, cela seul suffit. Prenez garde que je dis consentir à la vérité, car Dieu est le seul Être vrai. Adhérer à la vérité, consentir à la vérité, c'est adhérer à Dieu, c'est mettre Dieu en possession du droit qu'il a sur nous. Cet acte seul comprend tous les actes, c'est le plus grand, c'est le plus élevé que nous puissions faire.

---

1 *Pensées*, 252.

« Mais, vous me direz : Cela est bien difficile. Non, mes Filles, il n'est point difficile ; faites attention à ce que je vous dis. Cet acte est grand, il est parfait ; mais en même temps je dis qu'il doit être fait fort simplement. Il n'y a rien de si simple que cet acte : adhérer à la vérité, consentir à la vérité, se rendre à la vérité, se soumettre à la vérité ; mais cet acte doit être fait sans effort, par un retour de tout le cœur vers Dieu. Il doit être, je cherche un terme pour m'expliquer, il doit être affectueux, tendre, sensible. Me comprenez-vous bien ? Mais me comprends-je bien moi-même ? Car c'est un certain mouvement du cœur qui n'est point sensible de la sensibilité humaine, mais qui naît de cette joie pure de l'esprit, de cette joie du Seigneur qu'on ne peut exprimer. Et partant, réjouissez-vous, et dites seulement en tout temps : Je consens, mon Dieu, à toute la vérité de votre être ; je fais mon bonheur de ce que vous êtes ce que vous êtes ; c'est ma béatitude anticipée, c'est mon paradis à présent, et ce sera mon paradis dans le paradis. Amen ! [1] »

Ainsi il arrive peu à peu que les motifs dialectiques s'effacent devant l'attrait du sentiment. Sans doute doivent-ils subsister toujours à l'arrière-plan, pour légitimer l'obéissance de la foi, et afin d'empêcher qu'un jour ou l'autre la raison ne soit la dupe du cœur. Mais nous goûtons en nous-mêmes une paix intellectuelle infiniment douce, grâce à cet amour qui nous a mis en possession de la vérité. Pour nous désormais la vie s'éclaire, et les inquiétudes, les obscurités perpétuelles dont souffrent les esprits qui ont refusé cette soumission affectueuse, nous font davantage apprécier notre bonheur.

A la longue, la charité fait plus encore. Elle nous donne d'éprouver une expérience des mystères divins qui complète notre connaissance spéculative.

En expliquant cette idée nouvelle, nous allons entrer cette fois au cœur même de notre sujet.

---

1. *Discours aux filles de la Visitation, le jour du [illegible] de M. Mutelle, leur confesseur.*

## § IV. — La vie de la charité donne a l'ame des expériences originales et profondes qui complètent sa connaissance spéculative des mystères divins.

Saint Jean nous rapporte cette parole de Notre-Seigneur : « Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, il pourra discerner si ma doctrine est de Lui [1]. » C'est-à-dire : accomplissez les commandements de mon Père, prenez l'habitude d'y conformer toutes vos mœurs, et vous ressentirez spontanément, pour les vérités que je vous révèle, une sympathie qui vous amènera à en reconnaître l'origine céleste.

Saint Thomas a très bien noté et expliqué ce phénomène, comme il est facile de s'en rendre compte par les citations suivantes.

Il nous parle, au traité de la Prudence, de ces opinions qu'énoncent les vieillards. « Elles sont indémontrables, dit-il, et cependant il faut en tenir compte autant que de démonstrations faites en bonne et due forme, parce que ces vieillards ont des intuitions qui leur viennent d'une longue expérience [2]. » C'est la pensée si poétiquement traduite par Joubert : « Le soir de la vie apporte avec soi sa lampe. »

En étudiant la Foi, saint Thomas écrit pareillement : « De même que l'homme, par la naturelle lumière de l'intelligence, donne son assentiment aux principes, ainsi le vertueux, par l'habitude de la vertu, juge correctement de ce qui convient à celle-ci [3]. » « Les principes se sentent », comme disait Pascal [4]. On n'a pas besoin de raisonner pour les comprendre. De même le vertueux en arrive sans hésiter à sentir ce qui est bon et ce qui ne l'est pas. Tel est le fidèle par rapport aux vérités de la foi.

Mais nous retrouvons cette doctrine plus longuement développée à propos du don de sagesse [5] : « On peut réussir de

1. *Joan.*, VII, 17. — Cf. VIII, 42-47.
2. IIa IIae, qu. 49, a. 3.
3. IIa IIae, qu. 2, a. 3, ad 2.
4. *Pensées*, 282.
5. IIa IIae, qu. 45, a. 2.

deux façons à juger sûrement, dit le Docteur angélique : d'abord en faisant un bon usage de son esprit pour raisonner selon les règles de la logique. Secondement grâce à une certaine affinité de nature qui nous met en harmonie avec les choses qu'il faut apprécier. Ainsi en matière de chasteté, juger bien par méthode rationnelle est le fait de celui qui sait la morale ; mais juger bien par conformité naturelle est le privilège de celui qui a l'habitude de la chasteté... » Nous achèverons la citation tout à l'heure en appliquant ces paroles à notre sujet, comme le fait saint Thomas lui-même.

Le premier sens, sinon l'unique, de ces textes paraît être celui-ci. Une fois bien habitués, la facilité même avec laquelle tel acte, plutôt que tel autre, se présente à accomplir, nous fait juger que celui-ci est le bon, qu'il est dans l'ordre, dans le sens de l'habitude contractée.

Et l'on énonce ainsi, sans appel aux grands principes, rien que par sympathie ou répulsion, un jugement très juste dont on est peut-être incapable de montrer spéculativement le bien-fondé. Tel l'écolier parisien ignorant des règles de la syntaxe et qui trouve, sans pouvoir la justifier, la véritable tournure d'une phrase française, alors qu'un savant d'Allemagne très féru de notre grammaire s'y embarrassera. Cet écolier possède comme assimilé à son âme, incarné jusque dans ses organes, le génie de notre langue, tandis que le docteur d'outre-Rhin n'en a que les principes abstraits dans un casier de son intelligence.

Que l'on aille en ces provinces où le christianisme règne depuis des siècles, que l'on pénètre en l'intimité de certaines familles patriarcales, et l'on rencontrera de ces âmes qui ravissaient Madame de Sévigné lors d'un séjour en Bretagne, « des âmes de paysans droites comme des lignes et qui pratiquent la vertu comme naturellement les chevaux trottent ». Jeanne d'Arc est le type parfait de ces caractères. Fleur exquise issue d'une race ancienne qui lentement s'est perfectionnée, elle porte en son âme toute une hérédité excellente que sa forte personnalité a prise à son compte. Et ses réponses aux inquisiteurs retors, qui malgré toute leur science apprise dans les

livres ne la trouvent jamais en défaut, ne sortent le plus souvent que de ce fonds de pensée chrétienne qu'elle possède en son esprit français.

L'âme sainte, par le fait de son union à Dieu auquel elle devient conforme, n'a qu'à suivre son inclination pour entrer dans l'intelligence de la vérité divine. Tandis que les théologiens atteignent les mystères par les procédés dialectiques de leur raison, elle y arrive par un mouvement instinctif de son cœur. *Per modum inclinationis* [1] ; *ex quâdam connaturalitate sive unione ad divina* [2] ; *hujusmodi compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per caritatem quae quidem unit nos Deo secundum illud : Qui adhaeret Deo unus spiritus est* [3].

Ne considérons encore dans ces paroles de saint Thomas que l'expression d'une simple union morale, telle que l'affection peut l'établir entre ceux qui s'aiment.

L'affection naît entre gens qui ont des affinités préalables. Si elle unit par hasard des âmes disparates, elles les fait peu à peu se ressembler. Voici deux hommes que lie une ancienne amitié. Ils cheminent silencieux. Pas de paroles sur leurs lèvres ni de discours intérieurs qui pourraient éloigner leurs esprits l'un de l'autre malgré la proximité des corps. C'est le silence parfait dans la douceur d'être ensemble, et c'est l'identité songeuse de leur regard fixant le paysage qui s'étend devant eux. A un moment donné, l'un des deux se tourne vers l'autre et s'apprête à parler. L'autre sourit et sa langue plus vive dit par avance ce qu'il allait entendre. Devant le même tableau leurs âmes ont conçu tout naturellement la même pensée. Tel est l'effet de l'amitié qui les assimile l'un à l'autre.

Je songe à l'amitié incomparable qui régna entre saint François de Sales et sainte Jeanne de Chantal, à cet accord profond de leurs deux âmes qui n'en faisaient plus qu'une. « Notre âme », osait-il dire parfois [4]. « O Dieu, ma chère fille, qui pouvait mêler si parfaitement deux esprits qui ne fussent qu'un

1. Ia, qu. 1, a. 6, ad 3.
2. IIa IIae, qu. 45, a. 4.
3. Ibid., a. 2.
4. *Œuvres de saint François de Sales*, t. XIV, p. 230.

seul esprit, indivisible, inséparable, sinon celui qui est unité par essence ?[1] » Et encore, après quelques mois de l'intimité quasi quotidienne qu'exigeaient leurs communs soucis de fondateurs, voici en quels termes il attirait l'attention de la sainte sur la correspondance extraordinaire de leurs pensées et de leurs désirs : « Remarquez que Notre-Seigneur ne vous donne jamais de violentes inspirations de la pureté et de la perfection de votre cœur, qu'il ne me donne la même volonté, pour nous faire connaître qu'il ne faut qu'une inspiration d'une même chose à un même cœur et que, par l'unité de l'inspiration, nous sachions que cette souveraine Providence veut que nous soyons une même âme pour la poursuite d'une même œuvre et pour la pureté de notre perfection[2]. » C'est là-dessus que le supérieur de la Visitation s'appuyait une autre fois pour amener sainte Chantal à prendre elle-même des décisions : « Vous pouvez toujours répondre pour moi sans scrupule, car il se trouvera toujours que ce sera moi qui aurai répondu. Vous êtes, et d'esprit, et de volonté, et de tout, une même chose avec moi[3]. »

Fort bien, dira-t-on, mais comment une telle communion de pensée peut-elle exister entre l'âme et Dieu ? Il y a si loin de la pauvre humanité à l'Être infiniment parfait !

Sans doute. Mais oubliez-vous donc ce que notre foi nous enseigne ? Dieu a voulu, par don gratuit, nous élever à son niveau, nous faire participer à sa nature. Cette œuvre est déjà commencée chez l'enfant baptisé. Elle grandit à mesure que l'on se perfectionne. On en prend plus fortement conscience à ces moments d'amour mystique que nous avons décrits précédemment[4]. Alors surtout l'harmonie règne entre l'âme et Dieu. Rien que par sympathie l'âme comprend ce que Dieu dit dans la Sainte Écriture et par la bouche de l'Église, et les buts qu'il poursuit dans le gouvernement du monde.

D'autant plus que c'est aussi la charité qui se trouve en

1. *Ibid.*, t. XV, p. 56.
2. *Ibid.*, t. XV, p. 102.
3. *Ibid.*, t. XVI, p. 344.
4. Voir ch. IV, *L'élément fondamental de l'état mystique.*

Dieu la source première de tous ses desseins dans l'économie de notre salut. Il nous a aimés d'un amour éternel, et c'est la raison unique pour laquelle il nous a créés, élevés à l'ordre surnaturel, rachetés au prix de son sang, incorporés à son Fils, et destinés à prendre place avec lui dans le ciel [1]. *Deus caritas est*, ainsi saint Jean a-t-il défini notre Père céleste.

« Dieu qui est charité », et l'âme qui se résout toute en charité, vivent donc en parfaite intelligence. Même si la vérité semble mystérieuse pour sa raison, même si des malheurs fondent sur elle et si elle souffre, l'âme sent que c'est bien ainsi. « Lorsque avec ce regard inquiet (sans défiance pourtant) qu'inspire une profonde douleur on le regarde, Lui qu'on est accoutumé d'appeler Père, et lorsqu'on l'interroge pour lui demander comment l'enfant si aimé d'un tel Père bienheureux et tout-puissant est condamné à souffrir ainsi, on sent, en contemplant son divin visage, que la colère n'y est point apparue, que la sérénité y règne, que le sourire de la bonté n'y cesse pas [2]. »

Mais ce n'est pas assez de dire que l'instinct d'amour peut conduire par un autre chemin au même terme que le raisonnement. Il y ajoute encore des données nouvelles que la simple raison est incapable de fournir.

En effet, n'y a-t-il pas chez celui qui aime, et parce qu'il aime, des expériences intimes dues à ce contact que l'affection seule établit avec l'être aimé ? Car l'affection opère entre nous une véritable compénétration psychologique. Saint François de Sales le remarquait tout à l'heure. Et saint Thomas en rend ainsi raison :

« L'être que nous aimons est en nous. Il y vient d'abord par une impression agréable que nous ressentons sous son influence. Nous nous trouvons modelés intérieurement par ses attraits. Nous nous complaisons en lui. Ce sentiment constitue l'amour. Puis le désir et la recherche s'ensuivent qui nous emportent vers ce que nous aimons pour en jouir effectivement et nous y reposer. Sans doute l'objet séduisant reste

1. *Ephés.*, II, 4-6, et comment. S. Thomæ.
2. Mgr GAY, *Correspondance*, t. I, p. 145.

toujours hors de nous en sa réalité substantielle. Notre cœur ne se l'identifie pas tel quel. Cependant nous subissons réellement son action. Il est donc en nous tout de même.

« Et nous sommes aussi en lui. La preuve en est que nous considérons comme notre bien ou notre mal personnels ce qui est bon ou mauvais à celui que nous aimons, nous sentons comme à l'intérieur de lui-même ses joies et ses douleurs. Ses volontés deviennent les nôtres. Ainsi nous ne faisons qu'un [1]. »

« Ma fille, j'ai mal à votre poitrine », écrivait Madame de Sévigné. Et c'était vrai. Un médecin peut connaître parfaitement et suivre les progrès d'une maladie ; mais si l'organisme qui se débat fièvreusement est celui d'un être aimé, alors comme on communie à sa souffrance ! C'est encore plus vrai dans l'ordre spirituel. Il suffit de quelques indices, insignifiants aux yeux de tout autre, pour qu'une mère sente dans son cœur la résonnance des transformations bonnes ou mauvaises qui s'accomplissent chez son fils. Eugénie de Guérin, étrangère au doute religieux, en éprouvait vivement l'angoisse dans l'âme de Maurice, son frère tant aimé. Saint François de Sales, alors qu'il n'était pas encore parvenu aux états mystiques, en avait plus qu'une idée théorique grâce à sainte Jeanne de Chantal qui déjà s'y trouvait élevée. Autant d'exemples divers de cette compénétration psychologique qui résulte de l'affection mutuelle, et qui nous fait éprouver réciproquement la palpitation profonde de nos vies.

Ce qui est vrai de tout amour, de toute amitié, l'est plus encore de la charité. Car l'aimé, ici, c'est Dieu même, Celui qui se trouve en nous comme la cause de notre être, l'âme de notre âme. C'est donc bien réellement que nous pouvons l'atteindre, lui. La charité nous met en contact avec Dieu. C'est pourquoi saint Jean a dit dans sa première épître : Celui qui demeure dans la charité, demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui [2]. Cette union réelle, et non purement idéale comme celle de simple connaissance, ne nous apportera-t-elle pas des données

---

1. I^a IIae, qu. 26, a. 1 ; qu. 28, a. 1 et 2.

2. I^a IIae, qu. 66, a. 6. — III Sent., d. 23, qu. 1, a. 5.

originales sur l'être de Dieu et sur les mystères divins [1] ? N'est-ce pas ainsi que du cœur fervent de la catholicité sont sorties parfois des rectifications irraisonnées de certaines conclusions trop rigoureuses de la pensée spéculative qui portaient atteinte à l'intégrité du dogme ? Ce fut le cas pour l'Immaculée Conception de la très Sainte Vierge. La raison théologique se rendit compte, après coup seulement, que la préservation du péché originel en cette créature exceptionnelle se conciliait avec l'universalité de la Rédemption du Christ.

Il ne s'agit pas d'ailleurs de sacrifier la théologie spéculative à l'expérience mystique. Mais que l'une se joigne à l'autre, alors un grand progrès s'accomplira. Par l'intelligence on ne connaît l'Être divin que sous son aspect de vérité, par l'amour on se l'identifie sous son aspect de bonté. Si l'intelligence et l'amour vont de pair dans la recherche et s'unissent dans la possession, il arrive que Dieu est atteint sous ses deux aspects principaux. En même temps que nous enregistrons l'enseignement de l'Église et que notre esprit s'en fait une idée précise, notre cœur se l'assimile, et cet enseignement devient en nous une réalité goûtée. Nous ne nous représentons pas seulement la vérité d'une façon théorique, nous la vivons pratiquement ; et au fur et à mesure de nos expériences, voici qu'elle s'illut mine de plus en plus par le dedans. Sans avoir personnellemen-de révélation nouvelle, nous comprenons mieux pour notre compte les vérités révélées à tous [2]. Ainsi Notre-Seigneur sentait à fond, au jardin des Oliviers, cette passion qu'il avait pourtant toujours prévue dans les moindres détails. Quelle différence entre une connaissance spéculative même parfaite et une connaissance expérimentale !

Ce Hiérothée dont parle l'Aréopagite, et qui apparaît comme le type de tous les saints docteurs, possédait cette double connaissance des divins mystères. Car s'il les avait appris à

1. IIa IIae, qu. 45, a. 3, ad 1 : « Sapientia quæ est donum est excellentior quam sapientia quæ est virtus intellectualis utpote magis de propinquo attingens Deum per quamdam unionem animæ ad ipsum. »

2. « Non crescitur spatiosâ mole, sed intelligentiâ luminosâ », dit saint AUGUSTIN (*in Joan.*, tr. 97, n° 1). — « Etsi non audiant amplius, intelligunt amplius » (ibid., tr. 98, n° 2).

l'école des apôtres, « les pieux théologiens », et par une laborieuse étude de l'Écriture, il les avait aussi expérimentés, et cet enseignement du cœur lui avait donné ce qu'on ne puisera jamais dans les leçons d'un homme [1].

N'est-ce pas ce que souhaitait saint Paul aux Ephésiens et ce qu'il demandait pour eux dans ses prières ? « Puissiez-vous, fondés sur la charité, comprendre la profondeur de ces mystères de l'amour de Jésus-Christ pour nous, lequel surpasse toute conception [2]. »

Mais dans la pensée de saint Paul comme dans l'âme de Hiérothée il ne s'agit pas seulement de l'influence exercée sur notre connaissance par la ferveur de notre amour mystique. Sous les espèces de la charité, l'Esprit-Saint en personne demeure en nous, et il peut, quand il le juge à propos pour notre salut ou la perfection de notre vie, prolonger l'instinct de notre cœur et illuminer lui-même notre intelligence [3]. Nous tâcherons de l'expliquer maintenant.

### § V. — L'Esprit-Saint, qui habite en nous sous les espèces de la charité, prolonge l'action de celle-ci et renforce ses inspirations.

La sympathie amicale, qui nous fait nous pénétrer et nous comprendre mutuellement, est une image assez vive, mais bien

1. Denys, *Des noms divins*, ch. II, avec le commentaire de S. Thomas «... Tertius modus habendi est quod doctus est ista quæ dixit « ex quâdam inspiratione diviniore » quam communiter fit multis ; « non solum autem discens, sed et patiens divina », id est non solum divinorum scientiam in intellectu accipiens, sed etiam diligendo, eis unitus per affectum. Passio enim magis ad appetitum quam ad cognitionem pertinere videtur : quia cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis, et non secundum modum rerum cognitarum, sed appetitus movet ad res secundum modum quo in seipsis sunt, et sic ad ipsas res quodammodo afficitur. Sicut autem aliquis virtuosus ex habitu virtutis quam habet in affectu perficitur ad recte judicandum de his quæ ad virtutem illam pertinent, ita qui afficitur ad divina accipit divinitus rectum judicium de rebus divinis. »

2. *Ephes.*, III, 14-19

3. « Sapientia increata primo se nobis unit per donum caritatis et ex hoc revelat nobis mysteria quorum cognitio est sapientia infusa » (IIa II, qu. 45 a. 6).

incomplète, de cette immédiation véritable que la charité établit entre l'âme et Dieu, et de notre participation aux lumières de l'Esprit-Saint, qui habite réellement en notre esprit humain.

Le cerveau de l'hypnotisé qui, fermé aux sensations du monde ambiant, réserve pour la seule action de l'opérateur toute son impressionnabilité, représenterait mieux l'âme ouverte aux influences invisibles qui émanent du divin Maître. Mais notons cette grande différence que dans le cas de l'hypnose il y a désordre et l'on s'abaisse plus ou moins en se faisant l'esclave d'un homme, tandis que le mystique est dans l'ordre et s'élève en se soumettant à l'Être divin dont nous dépendons tous. Et puis, que vaut l'action du plus fort des hypnotiseurs en comparaison de l'influence exercée par l'Esprit-Saint ? Toute vérité qui éclôt dans une intelligence vient de Lui. *Omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est.* C'est une maxime de saint Ambroise, citée par saint Thomas qu l'explique et la fait sienne [1].

En Dieu l'Intelligence et la Vérité ne font qu'un. De lui, comme d'un soleil dominant toute la création, partent la lumière intellectuelle et la vérité intelligible. Les anges, qui sont de purs esprits, y participent d'abord : en eux la lumière et la vérité ne sont plus identiques mais demeurent unies cependant. Ils reçoivent de Dieu, en même temps que leur intelligence, toutes les idées qu'ils peuvent connaître. Mais après les anges le rayon faiblit, ou du moins les esprits incarnés que nous sommes ne sont pas capables de le recevoir dans sa splendeur. La lumière pâlie ne porte plus avec elle la vérité toute faite, et l'intelligence humaine n'est d'abord qu'une page blanche où tout peut être inscrit, mais où rien ne se trouve encore.

Les idées qui devront y apparaître sont en dehors pour le moment, et incarnées elles aussi dans les choses matérielles. Celles-ci nous entourent, heurtent à ces portes de notre esprit que sont nos sens. Nous les voyons, nous les entendons, nous les goûtons, nous pouvons même nous les représenter en leur

1. Ia IIae qu. 109, a

absence avec leurs formes et leurs saveurs. Mais ces images restent matérielles encore. Il faudrait en extraire l'idée pure afin de la fixer dans l'esprit en caractères immatériels. Qui le fera ?

Pour cette œuvre le divin Soleil nous communique une étincelle de sa lumière. *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine* : Seigneur, la lumière de votre face s'est imprimée sur nous. Cette étincelle devient, au sommet de notre âme, comme un foyer lumineux, que les philosophes scolastiques ont nommé l'intellect actif. Nous pouvons à volonté en projeter le rayon immatériel sur nos images des choses pour y faire resplendir les lignes universelles, et en extraire ainsi les idées que nous confierons à notre esprit, à notre intellect passif, disent encore les scolastiques. Alors peu à peu la page blanche se couvrira de signes. Jamais d'ailleurs elle ne sera pleine. On peut toujours apprendre du nouveau. Notre esprit, qui ne savait rien au début, est capable de devenir tout par l'instruction.

Mais c'est toujours grâce à ce foyer lumineux qui nous fut donné et qui continue d'éclairer sans cesse. Or il ne brille que sous l'influence du Soleil divin dont il est émané et avec lequel il garde le contact. Supposez la moindre interruption, aussitôt tout s'éteindrait dans notre âme. Il serait impossible d'acquérir des idées nouvelles et même d'exploiter celles qui sont au trésor de l'esprit.

Mais si l'influence de Dieu est perpétuellement nécessaire à notre intelligence, comme nous avons vu jadis qu'elle s'imposait pour expliquer le mouvement volontaire, il faut noter ici encore qu'il y a des degrés dans cette action divine.

Les premières clartés qui se font en notre âme n'ont pas d'autre auteur que Dieu même. C'est lui, le Créateur, qui allume ce foyer, en projette la lumière sur les choses pour abstraire l'idée d'être et nous faire découvrir les premiers principes qui procèdent de cette idée fondamentale.

A partir de ces principes qui sont en nous comme un potentiel de lumière, nous pouvons nous-mêmes avancer de clarté en clarté, je veux dire arriver à d'autres intuitions plus ou

moins nombreuses et compréhensives. C'est ainsi que se constitue la science. Évidemment la *coopération* divine demeure nécessaire pour soutenir cette action intellectuelle. Toutefois ce n'est plus qu'un concours très discret, voilé sous la logique humaine [1].

Mais il peut arriver que Dieu fasse à sa créature cette grâce d'*opérer* encore par lui seul, en se passant du procédé dialectique, pour mettre en lumière telle conclusion spéciale. Alors il donnera à l'intelligence, sur un point particulier, une intuition comparable à celle des premiers principes généraux.

Quoi de plus facile pour le Maître divin ? Les hommes à qui nous décernons le titre de Maîtres, ceux-là même qui sont célèbres comme des lumières de leur siècle, ne peuvent rien de pareil sur notre esprit. La seule œuvre dont ils soient capables c'est de nous faciliter l'intelligence des choses en nous les présentant d'une façon plus appropriée, en dessinant par des formules verbales des images plus transparentes, d'où l'on pourra plus facilement tirer l'idée. Ils ont beau faire cependant, si le disciple ne jouit pas personnellement de la lumière qui doit opérer cette abstraction, le maître demeure impuissant, comme le médecin avec tous ses remèdes ne peut rien sur un malade dont le principe vital ne réagit pas. Mais le Maître divin ne sera pas arrêté de la sorte. Car lui, il est capable, nous le savons, d'actionner du dedans la lumière intellectuelle dont il est le foyer indéfectible, aussi bien que le principe de vie dont il est le créateur [2]. Il renforcera donc notre intellect actif s'il le juge à propos. Par un surcroît passager de clarté, il nous donnera de découvrir les idées, puis il les illuminera suffisamment pour que nous discernions, comme dans une intuition, les rapports que les idées soutiennent entre elles.

Saint Thomas semble bien admettre que parfois, même dans l'ordre naturel, des hommes sont gratifiés de ces intuitions spontanées. A propos de je ne sais quels philosophes qui affirmaient certaine vérité sans pouvoir en rendre compte, « leur assertion était exacte, dit le Docteur angélique, bien qu'ils

1. *In Boet. de Trin.* qu. 1, a. 1.
2. *II Gent.*, c. 75, sub fine ; — Ia, qu. 117, a. 1 ; — *De Verit.*, qu. 11, a. 1.

n'y fussent pas conduits par le raisonnement. Mais parfois l'esprit subit l'attrait immédiat de la vérité pour laquelle il a une pente naturelle. C'est comme les êtres qui n'ont pas de raison et qui n'en arrivent pas moins à leurs fins. Ils sont conduits par l'Auteur de la nature qui sait à leur place. Il en est de même ici [1]. »

D'ordinaire l'intelligence humaine progresse vers l'inconnu en le mettant en contact, par des jugements intermédiaires, avec les principes premiers dont nous avons l'évidence. Ces principes parviennent ainsi à projeter leur clarté sur des vérités nouvelles. Tel est le schéma de tout raisonnement normal. Mais voici qu'une intelligence arrive de fait à découvrir une vérité, sans passer par ces moyens termes qui jalonnent la route de nos progrès habituels. Les moyens termes lui sont inconnus : c'est le cas pour l'hypothèse que formule un savant et qu'il ne saura pas justifier encore. Les moyens termes peuvent même être inconnaissables, comme lorsqu'il s'agit d'événements futurs que rien ne détermine actuellement. Mais le Maître divin, dans la pensée duquel toute vérité nécessaire ou contingente se trouve éternellement vécue, est capable d'en instruire son disciple humain qui apparaîtra à ses semblables comme un être de génie.

Si ce principe semble incontestable, il n'en reste pas moins malaisé de fournir des exemples qui ne puissent être discutés.

En voici un pourtant que les plus grands esprits chrétiens, depuis saint Augustin jusqu'à Dante, n'ont pas fait difficulté d'admettre. Je veux parler de la quatrième Bucolique de Virgile. Naguère encore, un critique terminait ainsi une étude parfaitement nuancée de ce poème célèbre : « Il ne s'agit pas de savoir si Virgile a prévu qu'un enfant naîtrait sous Auguste, qui révolutionnerait le monde. Il ne l'a pas prévu du tout.

1. « Quod quidem licet vere ponerent, non tamen quasi ab aliquâ ratione moti hoc ponebant sed sicut ab ipsâ veritate coacti. Verum est enim bonum intellectus ad quod naturaliter ordinatur : unde sicut res cognitione carentes moventur ad suos fines absque ratione, ita interdum intellectus hominis quâdam naturali inclinatione tendit in veritatem, licet rationem veritatis non percipiat. » (*In I Phys.*, c. v, l. 10, n° 5). « Etenim amor naturalis qui est in omnibus rebus causatur ex aliquâ cognitione, non quidem in ipsis rebus naturalibus existente, sed in eo qui naturam instituit. » (Ia, IIae qu. 27, a. 2).

Mais l'enfant est né. C'est un fait. Et c'est un autre fait que Virgile, quarante ans auparavant, avait annoncé qu'un enfant présiderait au renouvellement merveilleux du monde. Il n'y a rien à dire contre ces deux faits. Ceux qui n'y voient qu'une coïncidence fortuite avoueront du moins que de pareilles coïncidences sont extrêmement rares ; et je crains qu'ils ne méconnaissent ce qu'il y a de miraculeusement intuitif dans le génie. Quand on aura dénombré, examiné toutes les « sources » du poème virgilien, on n'aura pas expliqué comment il se fait qu'en mêlant de l'Hésiode, de l'orphisme, des prédictions étrusques, du Catulle et des oracles juifs, Virgile soit arrivé, dans une simple fantaisie, à donner une forme étincelante aux aspirations confuses et angoissées du monde occidental.

« *Deus, Deus ille, Menalca !* Un Dieu, c'est un Dieu, Ménalque [1]. »

A ce premier cas d'inspiration divine accordée aux hommes supérieurs, j'en joindrai un autre que formulait, au lendemain de la grande guerre, celui qui en fut le vainqueur, le Maréchal Foch lui-même :

« Sans faire intervenir le miracle, disait-il, quand dans un moment historique une vue claire est donnée à un homme et que par la suite il se trouve que cette vue claire a déterminé des mouvements énormes de conséquence dans une guerre formidable, j'estime que cette vue claire — je pense l'avoir eue à la Marne, à l'Yser, au 26 mars — vient d'une force providentielle entre la main de laquelle on est un instrument, et que la décision victorieuse est amenée d'en haut par une volonté supérieure et divine [2]. »

J'ai cru bon de citer ces exemples, car ils corroborent la belle théorie d'Aristote dans sa célèbre interprétation du génie, et c'est à cette théorie, telle que la formule la Morale d'Eudème, que saint Thomas rattache explicitement son idée théologique de la grâce opérante et des dons du Saint-Esprit [3].

1. André Bellessort, *Virgile.*

2. Quelques pensées du Maréchal Foch recueillies par le Baron André de Maricourt au cours de divers entretiens. *Écho de Paris*, 1er janvier 1920.

3. Ia IIae, qu. 9, a. 4 ; qu. 68, a. 1

En effet, quoi qu'il en soit des intuitions accordées par Dieu aux grands hommes, dans l'ordre naturel, il est certain que des intuitions semblables et de meilleures se réalisent dans l'ordre surnaturel. Écoutons saint Paul l'affirmer dans la magnifique comparaison qu'il établit entre l'illumination matérielle du monde lors de la création, et son illumination spirituelle à l'époque de la prédication évangélique : « Dieu qui a dit : Que la lumière brille dans les ténèbres, est aussi Celui qui a fait luire la lumière dans nos cœurs, pour que brille la connaissance de la gloire de Dieu qui est sur la face du Christ [1]. »

Ces illuminations divines sont de plusieurs sortes : science charismatique, dons du Saint-Esprit en sont deux genres très différents.

Nous n'avons pas à traiter de *la science charismatique*. Quelques mots d'explication seront utiles cependant afin de donner une vue d'ensemble de toutes les communications divines.

Dans ces connaissances d'un ordre à part il peut y avoir, en plus du renforcement surnaturel de l'intellect actif dont nous avons parlé jusqu'ici, une infusion directe dans l'esprit humain de représentations purement idéales, sans figure que l'on puisse dépeindre, impressions spirituelles comme Dieu en produit naturellement chez les anges. L'homme alors n'a pas besoin de tirer laborieusement ses idées des images qui lui viennent des sens. Elles lui sont données toutes prêtes et même aptes à procurer une connaissance supérieure. C'est une *vision intellectuelle*. Adam avant la chute, nous dit saint Thomas, eut ce privilège de voir ainsi Dieu et les êtres spirituels. Même grâce est encore accordée à des contemplatifs qui reçoivent des révélations [2]. Sainte Thérèse va nous en donner un

1. II *Cor.*, IV, 6.

2. « Ad secundum vero modum (visionis) qui est naturalis ipsi angelo, et supra naturam hominis, elevatur homo per gratiam, etiam post statum culpæ, sicut etiam in viris contemplativis patet qui revelationes divinas merentur et multo amplius fuit in primo statu per gratiam originalis justitiæ. » (*II Sent.*, dist. 23, qu. 2, a. 1). — « Ex perfectione gratiæ hoc habebat homo in statu innocentiæ ut Deum cognosceret per inspirationem internam ex irradiatione divinæ sapientiæ ; per quem modum Deum cognoscebat non ex visibilibus creaturis, sed ex quadam spirituali similitudine suæ menti impressa. » (*De Verit.*, qu. 18, a. 2 ; cf. art. 1, corp. et ad 1).

exemple. « Il plaît alors au Dieu de bonté qui est le nôtre de faire tomber les écailles des yeux de l'âme [1], afin qu'elle contemple, qu'elle comprenne, mais par une voie extraordinaire, quelque chose de la faveur dont il la gratifie [dans l'union mystique]. Une fois qu'elle est introduite dans cette demeure, les trois Personnes de la très sainte Trinité, dans une vision intellectuelle, se découvrent à elle par une certaine représentation de la vérité et au milieu d'un embrasement qui, semblable à une nuée resplendissante, vient droit à son esprit. Les trois divines Personnes se montrent distinctes, et, par une notion admirable qui lui est communiquée, l'âme connaît d'une certitude absolue que toutes trois ne sont qu'une même substance, une même puissance, une même science et un seul Dieu. Ainsi ce que nous croyons par la foi, l'âme, on peut le dire, le perçoit ici par la vue. Et cependant l'on ne voit rien, ni des yeux du corps, ni des yeux de l'âme, parce que ce n'est pas une vision imaginative. Alors les Personnes divines se communiquent toutes trois à l'âme, elles lui parlent et lui découvrent le sens de ce passage de l'Évangile où Notre-Seigneur annonce qu'il viendra, avec le Père et l'Esprit-Saint, habiter dans l'âme qui l'aime et garde ses commandements [2]. O Dieu ! Quelle différence entre écouter ces paroles, les croire même, ou comprendre par la voie que je viens de dire à quel point elles sont vraies ! [3] »

Sainte Thérèse opposait tout à l'heure la vision intellectuelle à la *vision imaginative*. Celle-ci se produit quand le Maître divin, se conformant au procédé habituel de notre esprit, représente sous forme symbolique dans l'imagination la vérité qu'il veut exprimer. Les prophètes ont joui couramment de ce don qui leur aidait à concevoir et à exposer leurs révélations. L'Apocalypse de saint Jean est rempli de telles visions. En voici une de sainte Catherine de Sienne que le Bienheureux Raymond de Capoue nous rapporte comme il suit : « Elle voyait le Père tout-puissant et éternel, de la bouche duquel

1. Cf. *Act.*, IX, 18.
2. *Joan.*, XIV, 23.
3. SAINTE THÉRÈSE *Le Château intérieur*, septièmes demeures, ch. I.

semblait sortir le Fils coéternel, apparaissant lui aussi manifestement avec la nature humaine qui lui est unie. Pendant que la sainte était attentive à cette apparition, elle vit d'autre part sortir de la poitrine du Père le bienheureux patriarche Dominique, tout resplendissant de lumière, et elle entendit de la bouche du Tout-Puissant une voix qui prononçait les paroles suivantes : « Ma très douce fille, j'ai engendré ces deux fils, l'un par l'acte générateur de ma nature, l'autre par une adoption toute de charme et d'amour [1]. »

Il y a encore des *visions sensibles*. C'est lorsque Dieu agit sur les sens externes eux-mêmes soit par une opération immédiate, en imprimant par exemple sur la rétine l'image d'un objet, soit par l'intermédiaire de formes matérielles qu'il produit au dehors pour qu'elles impressionnent le sens à la façon habituelle. Saint Thomas est d'avis qu'il faut expliquer de l'une ou l'autre de ces deux manières les apparitions par lesquelles Notre-Seigneur a souvent manifesté sa présence dans l'Eucharistie [2]. En d'autres circonstances, il est d'ailleurs possible que le corps glorifié de Jésus-Christ ait quitté le ciel pour se montrer ici-bas dans sa réalité. Mais l'on peut se demander si depuis l'Ascension pareille faveur a été accordée de fait à d'autres qu'à saint Paul sur la route de Damas. Remarquons, en tout cas, que même quand il apparut corporellement, entre sa Résurrection et son Ascension, Notre-Seigneur modifia diversement l'aspect de son humanité pour l'adapter à l'état des personnes qu'il voulait édifier [3]. A plus forte raison pourra-t-il, dans des apparitions moins réelles, se conformer parfois à des besoins d'âmes et à des habitudes qui ailleurs ou en d'autres temps pourront paraître étranges. Mais n'insistons pas sur toutes ces visions sensibles, imaginatives, intellectuelles, qui, répétons-le, ne font pas partie du développement normal de la contemplation mystique.

---

1. *Vie de sainte Catherine de Sienne*, par le BIENHEUREUX RAYMOND DE CAPOUE (trad. Hugueny), IIe partie, ch. VI.

2. IIIa, qu. 76, a. 8. Pour les différentes sortes de visions, cf. IIa IIae, qu. 173, a. 2, corp. et resp.

3. IIIa qu. 55, a. 4.

Ces œuvres divines ont leurs contrefaçons dont le mauvais esprit est l'auteur. Et nous ne parlons pas des hallucinations qui proviennent de notre nature même. Le discernement de ces divers phénomènes n'est pas facile. C'est pourquoi l'Église et les vrais mystiques se défient plutôt des visions.

La connaissance charismatique qui vient de Dieu même est plus ou moins évidente pour celui qui en est gratifié. Elle s'étend depuis la révélation expresse accordée au prophète avéré, jusqu'à une sorte d'instinct qui sollicite obscurément l'esprit [1]. Non seulement la sagesse d'un Salomon dissertant sur les mœurs des hommes ou la nature des choses [2], mais les principales grâces d'état accordées au professeur de théologie et au pasteur d'âmes sont de cette dernière espèce. Celui qui les reçoit ne peut parfaitement discerner si de telles pensées lui viennent de Dieu ou de son propre fonds. Est-ce bien une inspiration céleste ? Ne serait-ce pas une poussée de son subconscient où ses propres méditations s'accumulent ? Il ne peut le savoir avec une certitude absolue [3].

Les actes des *dons du Saint-Esprit* ressemblent beaucoup à ces instincts. Mais ils s'en distinguent aussi sur des points importants.

Les grâces officielles du maître en théologie et du directeur de conscience, la connaissance infuse avec ou sans visions portent sur l'enseignement d'une vérité qui ne regarde pas directement le salut de l'individu à qui Dieu les communique, mais l'utilité générale de l'Église : c'est le but de tous les charismes (*gratia gratis data*) [4]. L'instinct des dons appartient au contraire à l'ordre de la grâce sanctifiante (*gratia gratum faciens*) ; il procure à celui qui le reçoit une juste idée de la fin dernière qui doit l'attirer, et c'est comme à l'intérieur de cette aspiration vers Dieu qu'il lui fait goûter personnellement la vérité révélée à tous [5].

1. IIa IIae, qu. 171, a. 5.
2. De moribus hominum et naturis rerum, quæ naturaliter accipimus, divino instinctu ceteris certius judicavit (*De Verit.*, qu. 12, a. 12)
3. IIa IIae, qu. 171, a. 5.
4. IIa IIae, qu. 172, a. 4.
5. IIa IIae, qu. 8, a. 5, ad 2.

Ici nous rejoignons l'idée du chapitre précédent. Quand cette aspiration vers Dieu dont nous venons de parler procède de l'impulsion divine qui nous entraîne à la façon d'une force étrangère et pourtant très intime, nous avons là l'élément fondamental de l'état mystique. C'est donc sur ce courant passif d'amour, décrit jadis, que se greffe l'instinct du Saint-Esprit, objet actuel de notre étude.

Cependant il faut remarquer que le Saint-Esprit peut gratifier de cette impulsion vers la fin dernière et de l'instinct qui s'ensuit, certaines âmes qui ne jouissent pas encore des dons, parce que vivant dans le péché [1]. On a déjà noté la ressemblance qui existe entre l'expérience des convertis et celle des mystiques. Paul Claudel nous servira d'exemple. Il se trouvait un après-midi de Noël, à Notre-Dame de Paris, pendant que l'on chantait le *Magnificat*. « C'est alors, dit-il, que se produisit l'événement qui domine toute ma vie. En un instant, mon cœur fut touché et je crus. Je crus, d'une telle force d'adhésion, d'un tel soulèvement de tout mon être, d'une conviction si puissante, d'une telle certitude ne laissant place à aucun doute, que, depuis, tous les livres, tous les raisonnements, tous les hasards d'une vie agitée n'ont pu ébranler ma foi, ni, à vrai dire, la toucher. J'avais eu tout à coup le sentiment déchirant de l'innocence, de l'éternelle enfance de Dieu, une révélation ineffable. En essayant, comme je l'ai fait souvent, de reconstituer les minutes qui suivirent cet instant extraordinaire, je retrouve les éléments suivants qui cependant ne formaient qu'un seul éclair, une seule arme dont la Providence divine se servait pour atteindre et s'ouvrir enfin le cœur d'un pauvre enfant désespéré : « Que les gens » qui croient sont heureux ! — Si c'était vrai, pourtant ? » — C'est vrai ! — Dieu existe, il est là. C'est quelqu'un, » c'est un être aussi personnel que moi ! — Il m'aime, il m'ap- » pelle. » Les larmes et les sanglots étaient venus, et le chant si tendre de l'*Adeste* ajoutait encore à mon émotion [2]. »

Notons, dans la suite de cette histoire d'une âme, comment

1. Ibid., corp. et ad 1.
2. A. Retté, *Quand l'Esprit souffle*, p. 238.

les illuminations divines laissent de côté tous nos procédés logiques et se moquent de notre philosophie.

« Émotion bien douce où se mêlait cependant un sentiment d'épouvante et presque d'horreur ! Car mes convictions philosophiques étaient entières. Dieu les avait laissées dédaigneusement où elles étaient ; je ne voyais rien à y changer, la religion catholique me semblait toujours le même trésor d'anecdotes absurdes, ses prêtres et ses fidèles m'inspiraient la même aversion qui allait jusqu'à la haine et au dégoût. »

Nous commençons à toucher du doigt la différence qui sépare de telles inspirations de celles qui sont propres aux dons. L'auteur continue :

« L'édifice de mes opinions et de mes connaissances restait debout, et je n'y voyais aucun défaut. Il était seulement arrivé que j'en étais sorti ; un être nouveau et formidable, avec de terribles exigences pour le jeune homme et l'artiste que j'étais, s'était révélé que je ne savais comment concilier avec rien de ce qui m'entourait. L'état d'un homme qu'on arracherait d'un seul coup de sa peau pour le transplanter dans un corps étranger au milieu d'un monde inconnu est la seule comparaison que je puisse trouver pour exprimer cet état de désarroi complet. Ce qui était le plus répugnant à mes opinions et à mes goûts, c'est cela pourtant qui était vrai, c'est cela dont il fallait, bon gré mal gré, que je m'accommodasse [1]. »

Tout autre est le cas d'une âme en état de grâce, douée de la charité et des sept dons divins. Le Saint-Esprit est son Hôte. Il n'a pas à fondre sur elle comme un aigle pour l'emporter toute désemparée dans une direction contraire à ses désirs. Il l'actionne du dedans, la soulève et l'entraîne dans la voie où elle marchait déjà. L'âme possède en elle-même des aptitudes qui la rendent très souple sous ces impulsions extraordinaires. Et dès lors c'est une douceur pour elle que de se laisser emporter vers le but de toutes ses aspirations.

On le voit encore, l'instinct du Saint-Esprit n'est pas une froide illumination de l'intelligence, une sorte de lever d'aurore

1. Ibid., p. 239.

sur un glacier. Il apparaît comme un chaud rayon sorti du cœur enflammé d'amour où l'Hôte divin habite. Il agit dans l'enveloppement de cette affection divinatrice que nous avons étudiée naguère. Il en prolonge l'action pour pénétrer plus avant dans l'objet que nous aimons.

L'instinct merveilleux de ces insectes que Fabre a étudiés est peut-être ce qui pourrait le moins mal représenter ces mouvements d'âme. Ces petits êtres ne raisonnent pas, ils en sont incapables, mais ils ont une façon de connaître la vie par le dedans qui leur permet de réussir infailliblement en dépit des plus grandes difficultés. Ce n'est rien de comparable à l'intelligence réfléchie, mais une sorte d'activité vitale qui les met intérieurement à l'unisson avec les êtres dont ils ont besoin et qu'ils utilisent pour arriver à leur fin. On dit dans certaine philosophie contemporaine que cet instinct impeccable vient en eux de ce que tout ne faisait qu'un dans le courant de la vie primordiale. Mais alors que n'arrivera-t-il pas dans une âme de saint, qui finit par s'identifier avec le principe de toute vie, qui adhère à Dieu par la charité fervente au point de ne former avec lui qu'un seul Esprit ? Quelles intuitions sortiront de cette sympathie divine, de cette participation intime à la nature de Dieu !

« Oh ! venez, Esprit-Saint, et envoyez du haut des cieux un rayon de votre lumière. Venez, père des pauvres, venez nous apporter vos dons, venez illuminer nos cœurs [1].

» Parlez, Seigneur, parce que votre serviteur écoute.

» Je suis votre serviteur ; donnez-moi l'intelligence afin que je sache vos témoignages.

» Inclinez mon cœur aux paroles de votre bouche : qu'elles tombent sur lui comme une douce rosée.

» Les enfants d'Israël disaient autrefois à Moïse : Parlez-nous, et nous vous écouterons : mais que le Seigneur ne nous parle point, de peur que nous ne mourrions.

» Ce n'est pas là, Seigneur, ce n'est pas là ma prière : mais, au contraire, je vous implore comme le prophète Samuel, avec

1. *Proses de la Pentecôte.*

un humble désir, disant : Parlez, Seigneur, parce que votre serviteur écoute.

» Que Moïse ne me parle point, ni aucun des prophètes ; mais vous plutôt, parlez, Seigneur mon Dieu, vous la lumière de tous les prophètes et l'esprit qui les inspirait.

» Sans eux, vous pouvez seul pénétrer toute mon âme de votre vérité ; et sans vous ils ne pourraient rien.

» Ils peuvent prononcer des paroles, mais non les rendre efficaces.

» Leur langage est sublime ; mais si vous vous taisez, il n'échauffe point le cœur.

» Ils exposent la lettre, mais vous en découvrez le sens.

» Ils proposent les mystères, mais vous rompez le sceau qui en dérobait l'intelligence.

» Ils publient vos commandements, mais vous aidez à les accomplir.

» Ils montrent la voie, mais vous donnez des forces pour marcher.

» Ils n'agissent qu'au dehors, mais vous éclairez et instruisez les cœurs.

» Ils arrosent extérieurement, mais vous donnez la fécondité.

» Leurs paroles frappent l'oreille, mais vous ouvrez l'intelligence [1]. »

Oui, c'est la vérité, et nous comprenons plus que jamais ces beaux versets de l'Imitation. On ne saurait mieux parler de cet enseignement du Maître intérieur. Il nous reste maintenant à en fournir des exemples. Nous les classerons d'après les dons d'intelligence, de science et de sagesse, et nous achèverons par là même d'expliquer le fonctionnement de ces dons du Saint-Esprit.

## § VI. — L'instinct du Saint-Esprit s'épanouit d'abord dans les intuitions du don d'intelligence.

Les manifestations du Saint-Esprit sont diverses comme les âmes qui servent d'instruments à ce divin artiste. Autre

1. *Imitat.*, l. III, ch. II, n° 1 et 2

est le son de la harpe, autre celui des grands orgues, malgré qu'un même musicien les fasse vibrer. Néanmoins il y a sept notes qui sont les mêmes en tout instrument. Ainsi l'action de l'Esprit-Saint touche les âmes de sept façons dont trois nous intéressent présentement. Il y a la manière du don d'intelligence, celle du don de science et celle du don de sagesse.

Dans l'exercice du don d'intelligence, l'esprit reçoit le privilège de pouvoir se comporter vis-à-vis des données de la Révélation comme il le fait naturellement en face des premiers principes [1]. Il en a l'intuition. *Tout être est ce qu'il est. On ne peut à la fois être et ne pas être*, etc... Ces axiomes fondamentaux apparaissent comme évidents à tout esprit humain. De même, les vérités révélées qui sont à la base de notre vie surnaturelle s'imposent à l'esprit dont la lumière naturelle se trouve renforcée par l'illumination du don d'intelligence [2].

Par la foi l'esprit accepte déjà ces vérités et s'y tient fermement, mais c'est une adhésion extérieure dont la volonté fait tous les frais. La question se pose quand même : Comment cela se fera-t-il ? *Quomodo fiet istud ?* demande la Vierge très sage. Croyant déjà à la parole du messager divin, elle veut, de plus, pénétrer à l'intérieur de la vérité. Et cela s'accomplit par le don d'intelligence [3].

Mais alors, le don d'intelligence survenant, la foi va disparaître ? Comment en effet concilier ses ténèbres avec l'évidence de l'intuition ? La foi demeurera. Car l'intuition du don d'intelligence n'est qu'imparfaite en face des mystères eux-mêmes. On ne peut en comprendre la teneur intime. Cependant on voit bien que toutes les difficultés apparentes sont sans valeur. Encore qu'on ne sache pas toujours répondre aux objections, on sent, en dépit des prétentions multiples et compliquées de l'erreur, que la vérité est là dans sa simplicité et sa certitude. Tandis que les hérésies et les négations bardées de formules scientifiques essaient en vain de prendre d'assaut la citadelle de l'âme fervente, le dogme catholique seul en possède la clef, et

1. IIa IIae, qu. 8, a. 1, ad 2.
2. Ibid., corp.
3. IIa IIae, qu. 8, a. 5, ad 2.

s'y installe en maître. Il y a une sorte d'harmonie préétablie entre lui et l'âme. Et ce sentiment d'accord paisible constitue l'espèce d'intuition dont nous parlons.

Ce n'est pas tout. Autour de ce noyau toujours obscur, la splendeur de la vérité catholique brille dès ici-bas et peut faire l'objet d'intuitions proprement dites. D'abord les raisons d'admettre la révélation divine sont susceptibles d'évidence. Ensuite, de ces mystères auxquels nous croyons émanent, pour la conduite de notre vie, des règles lumineuses que l'on ne trouve nulle part ailleurs. Enfin la sainte Écriture et l'Histoire de l'Église sont pleines de textes et de faits que nous pouvons parfaitement comprendre [1].

Alors, qu'il s'agisse d'intuition proprement dite ou non, l'intelligence, illuminée par l'Esprit-Saint, lit au dedans. Elle réalise vraiment la signification de son nom, *intus legit*. Avec une subtilité extraordinaire elle pénètre au fond des choses pour en surprendre le secret principe. Ainsi notre œil, quand le microscope en accroît la puissance, découvre dans un objet des lignes et des traits qui lui étaient d'abord invisibles.

Saint Thomas classe en six catégories les choses cachées que le don d'intelligence nous aide à découvrir : la substance sous les accidents, le sens sous les mots, la vérité sous le symbole, la réalité spirituelle sous les espèces sensibles, l'effet sous la cause, et la cause sous l'effet.

On connaît l'histoire de ce paysan que le Curé d'Ars trouvait dans son église, immobile et regardant longuement l'hostie. Ses sens n'apercevaient que du pain blanc ; par la foi il croyait que sous ces apparences Notre-Seigneur était réellement présent, avec son corps, son sang, son âme et sa divinité ; mais grâce au don d'intelligence il voyait Jésus en quelque sorte : « Je l'avise et il m'avise, » disait-il. Sous les accidents il découvrait la substance.

Quant à saisir le sens des mots et pénétrer l'esprit de la lettre, saint Thomas lui-même nous en signale un bel exemple dans ces disciples d'Emmaüs à qui le Christ ressuscité donna l'intelli-

1. IIa IIae, qu. 8, a. 2 et 3.

gence des Écritures [1]. Pareillement on peut citer le cas de cette Lydie, dont il est parlé au livre des Actes (XVI, 14), prototype de beaucoup d'âmes pieuses assistant au sermon de leur pasteur : « Le Seigneur lui ouvrit le cœur pour qu'elle comprît ce que disait Paul. » Et n'est-ce pas toujours le Maître intérieur qui éclaire les âmes au cours des siècles, et leur fait trouver sans cesse dans la sainte Écriture la pensée dont elles ont besoin et que lui, l'Auteur principal, a su mettre sous les humbles lettres écrites par ses instruments ? N'est-ce pas grâce à son instinct que le mystique exultera en psalmodiant au chœur le symbole de saint Athanase où se trouvent exprimées tout simplement les relations mutuelles des trois personnes divines et l'identité de leur nature ? Sainte Gertrude recevait ordinairement l'inspiration divine pendant qu'elle récitait l'office.

De même, le mystique saura découvrir sous les voiles symboliques la vérité qui se cache, il reconnaîtra facilement dans le Cantique des cantiques l'épithalame du Christ époux de l'Église et des âmes. Tandis qu'un Voltaire, avec tout son esprit à lui, ne verra dans ces termes d'amour « qu'une chanson de corps de garde » et y prendra le plaisir que comporte un tel genre, saint Bernard, saint Thomas d'Aquin, sainte Catherine de Sienne, saint Jean de la Croix, sainte Thérèse, saint François de Sales, tous ceux qu'anime l'Esprit divin y trouveront avec une joie pure l'expression de leur expérience religieuse.

C'est le don d'intelligence encore qui nous fait voir sous les apparences sensibles les réalités spirituelles. Dans ce charpentier qui peine à l'atelier et dont les gens de Nazareth ne font pas plus de cas que d'un autre ouvrier, Marie, sa mère, contemple la plus belle âme humaine qui fût jamais et une personne vraiment divine. Les saint savent, à son exemple, voir dans toute créature humaine l'âme formée à l'image de Dieu, et dans l'âme l'Esprit-Saint qui demeure ou qui du moins heurte à la porte. « Désormais, dit saint Paul, nous ne connaissons plus personne selon la chair ; et si nous avons connu le Christ selon

1. IIa IIae, qu. 8, a. 2, sed contra.

la chair, maintenant nous ne le connaissons plus ainsi [1]. » Sœur Élisabeth de la Trinité, la carmélite de Dijon, écrivait de son côté : « J'ai trouvé mon ciel sur la terre, car le ciel c'est Dieu, et Dieu est dans mon cœur. Le jour où j'ai compris cela, tout s'est illuminé en moi. »

Passons à une autre catégorie d'exemples. Jésus expire entre deux scélérats, crucifié comme un vulgaire criminel. Sa mère est là encore. Elle voit des yeux de l'âme le rachat du monde qui dépend de cette passion douloureuse. Cette vision la galvanise, et elle se tient debout près de la croix. Une vision analogue des effets rédempteurs de la souffrance chrétienne faisait déborder de joie l'âme de sainte Catherine de Sienne après l'exécution capitale de Nicolas Tuldo, dont elle avait elle-même préparé l'âme, étendu la tête sur le billot et reçu le sang. « Mon âme, écrit-elle au bienheureux Raymond, se reposa et goûta une telle paix dans le parfum du sang que je n'ai pu souffrir qu'on enlevât celui qui avait jailli sur moi de sa blessure. Hélas ! malheureuse, misérable ! Je ne veux rien dire de plus. Je demeure sur la terre avec un regret extrême. Il me semble que la première pierre est déjà posée. Ne vous étonnez donc pas si mon seul désir est de vous voir plongé dans le sang et dans le feu que verse le côté du Fils de Dieu. Plus de négligences, mes doux fils, puisque le sang commence à répandre la vie et à la recevoir. » C'est-à-dire que le sang de Nicolas Tuldo, uni à celui du Sauveur, répand ici-bas la vie chrétienne et reçoit au ciel la vie éternelle [2]. Bel exemple de cette pénétration du don d'intelligence qui dans la cause découvre les effets.

Dans les effets aussi il nous montre la cause qui les explique. La foi peut s'arrêter épouvantée devant le mystère de la prédestination. Saint Paul y considère l'abîme des jugements divins, et son âme s'apaise dans cette contemplation : « Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance afin de faire miséricorde à tous. O profondeur de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu ! Que ses jugements sont incompré-

1. *II Corinth.*, v, 16.

2. SAINTE CATHERINE DE SIENNE, *Lettres au Bienheureux Raymond de Capoue* (trad. du Père Bernadot, p. 87).

hensibles et ses voies impénétrables ! Car qui a connu la pensée du Seigneur ? ou qui a été son conseiller ? ou qui lui a donné le premier et recevra de lui en retour ? Car c'est de lui, et par lui, et en lui que sont toutes choses ; à lui la gloire dans tous les siècles. Amen [1]. »

Nous ne nous étendrons pas davantage pour le moment sur le don d'intelligence. Il faudra y revenir encore quand nous parlerons de l'intuition négative de Dieu qui établit l'âme dans le grand silence mystique [2].

Passons maintenant aux dons de science et de sagesse.

## § VII. — Par le don de science le Saint-Esprit nous accorde une juste appréciation des personnes et des choses de ce monde.

Le don d'intelligence, comme la vertu du même nom, s'épanouit dans une simple intuition sur la vérité. Les vertus de science et de sagesse raisonnent au contraire, et les dons qui leur correspondent jugent par inférence. Ils se passent du raisonnement proprement dit, car l'homme, se trouvant mené par l'Esprit divin, agit à la manière de Dieu, qui n'a que faire de nos procédés logiques de démonstration [3]. Mais, à l'intérieur de ces jugements des dons de science et de sagesse, les choses apparaissent mises en rapport avec les causes qui les expliquent et les effets qui en résultent. Ainsi, tandis que l'acte du don d'intelligence ressemble à l'intuition simple d'un principe, les actes des dons de science et de sagesse sont comme la vue claire d'une conclusion. Dans le premier cas on discerne la vérité, dans l'autre on se rend compte des raisons qui l'établissent.

Arrêtons-nous d'abord au don de science. Tandis que celui de sagesse plane dans la contemplation de la divinité et considère tout de ce point de vue, le don de science a pour domaine le monde créé et part de là pour s'élever au Créateur [4].

1. *Rom.*, cap. XI, 32-36.
2. D'après IIa IIae, qu. 8, a. 7, etc.
3. IIa IIae, qu. 9 a. 1, ad 1.
4. IIa IIae qu. 9, a. 2, corp. et ad 3.

On se rappelle, en effet, que la charité est la source des dons du Saint-Esprit. Or si la charité nous unit à Dieu d'abord, et nous fait connaître par expérience sa vie et ses pensées, elle s'étend aussi aux créatures, qui reflètent dans une mesure plus ou moins grande la bonté divine. Le second commandement de l'amour est semblable au premier, dit le Maître. Cette charité pour « le prochain » fait naître au fond du cœur fervent une manière de sentir instinctivement parmi les êtres du monde les séductions que l'on doit mépriser, et par contre les biens qu'il y faut apprécier et aimer avec modération en les ordonnant à Dieu. On vit au milieu de la création avec un goût divin dans l'âme, et l'on éprouve de la répulsion pour ce qui ne s'accorde pas avec lui, en même temps qu'une complaisance plus ou moins forte pour tout ce qui le rappelle et nous ramène à lui [1]. Tel est le don de science, ou, pour employer un autre terme consacré, telle est « la science des saints » [2].

En voici un exemple magnifique. Un jour, François d'Assise fait devant l'évêque ce geste solennel de quitter tous ses biens jusqu'à ses propres vêtements, et de se séparer de toute créature humaine, même de son père. Debout en face de Pierre de Bernardone, « le jeune homme, avec une voix toute frémissante d'émotion intérieure, la tête haute et les yeux fixés devant lui comme s'il contemplait quelque chose ou quelqu'un dans le lointain, s'écria : « Écoutez tout ce que j'ai à dire ! Jusqu'ici, j'ai appelé Pierre de Bernardone mon père : mais maintenant voici que je lui rends son or et tous les vêtements que j'ai de lui ; de telle sorte que désormais je ne dirai plus : *Mon père Pierre de Bernardone !* mais bien : *Notre Père qui êtes au Ciel !* [3] »

Ce n'était point là une simple cérémonie, mais la réalisation au dehors du détachement que saint François avait déjà accompli dans son cœur et qui devait durer toujours. Les âmes abandonnent ainsi, coûte que coûte, les personnes et les choses les plus chères, quand elles comprennent, à la clarté du don de science, que ces choses et ces personnes paralyseraient leur

1. IIa IIae. qu. 9, a. 4, corp. et ad 1, ad 3.
2. IIa IIae. qu. 9, a. 3, ad 3.
3. J. JOERGENSEN *Saint François d'Assise*, p. 68.

élan vers Dieu. Sainte Chantal aussi sort de sa maison en passant par-dessus le corps de son fils. Ce n'est pas sans déchirement de cœur que de tels sacrifices peuvent s'exécuter, mais la lumière divine montre avec évidence qu'ils sont nécessaires. Et les saints ne reculent pas.

Or il est écrit : Quittez tout, et vous retrouverez tout. Quand l'âme a de la sorte obéi à l'inspiration céleste, et que libre désormais de toute entrave elle se retourne vers les créatures, l'Esprit de science lui donne de les considérer avec le regard très pur d'Adam au paradis terrestre, et de les appeler, comme lui, de leur nom réel. Avant les noms propres qui les distinguent l'une de l'autre, elles méritent toutes un nom commun. Elles sont des reflets de la bonté divine et des moyens d'arriver à la Fin dernière. Et comme telles l'âme pure les aime et en jouit.

Sainte Chantal, qui a quitté ses enfants pour fonder la Visitation, s'occupera d'eux néanmoins et préparera leur mariage avec un soin attentif. De son fils lui-même elle obtiendra ce témoignage que, si elle fût restée dans le monde, son amour maternel n'aurait rien pu inventer de meilleur pour lui [1].

En même temps, quelle tendresse pour leurs frères et leurs sœurs du cloître s'épanouit dans ces cœurs épurés ! Voyez saint François parmi ses frères, et particulièrement avec Léon, son plus intime confident. Après le grand miracle du mont Alverne, Léon tremble que François, perdu en Dieu et devenu un autre Christ, ne l'oublie maintenant. François découvre le souci qui dévore le cœur de son ami. Alors il lui demande un parchemin, y écrit le poème qu'il a composé au lendemain de sa stigmatisation, ensuite sur le dos de la feuille il copie pour son cher compagnon la bénédiction patriarcale de l'Ancien Testament, puis, se recueillant de nouveau, il ajoute cette formule dont la tournure témoigne d'une si particulière tendresse : « *Dominus benedicat, F. Leo, te* : Que le Seigneur bénisse, Frère Léon, toi. » Il nous semble le voir en écrivant ces derniers mots relever ses yeux et considérer affectueusement son ami. Enfin, avec un sourire de bonté, il lui tend la feuille ainsi remplie. « Tiens,

1. Mgr Bougaud, *Histoire de sainte Chantal*, II, p. 39, 417.

lui dit-il, prend cela, et garde-le sur toi jusqu'à ton dernier jour [1]. »

Que dire enfin de l'affection de saint François pour sainte Claire, amitié exquise dont saint François de Sales et sainte Jeanne de Chantal nous offriront un nouvel exemple. Il serait d'ailleurs facile d'ajouter bien d'autres noms. Les âmes de vertu ordinaire, en qui les mauvais désirs sont contenus mais encore trop vivaces, auraient tort de s'en prévaloir. Ces liaisons pourraient leur être fatales, alors que d'autres âmes, en parfaite possession d'elles-mêmes et poussées par l'instinct divin, en pressentent à bon droit un profit réel.

Puis ne les voyons-nous pas ces saints et ces saintes, lorsque leurs relations visibles ont porté les fruits attendus, faire le sacrifice de ces visites et de ces lettres tout en continuant de s'aimer en Dieu qui devient le lieu unique de leur rencontre ? L'Esprit de science les conduit ainsi de plus en plus vers les sommets. De même qu'il leur fit jadis éliminer ce qui apparaissait nettement comme un obstacle à la vie divine, il leur inspire maintenant, avec une sorte de jalousie exclusive, de renoncer à tout ce qui serait susceptible de gêner tant soi peu l'élan du cœur vers lui. Car l'heure n'est pas encore venue des libres épanchements du ciel, quand notre Dieu se montrera tout en tous, et que rien dès lors ne sera plus capable de nous le faire oublier jamais. C'est à ce moment de transition, où l'âme de François précède celle de Claire d'Assise, que se rapporte sans doute un joli trait des *Fioretti*. Je cite en abrégeant un peu.

Pendant que saint François était à Assise, plusieurs fois il fit visite à sainte Claire, et lui transmit bien des instructions pieuses. Et la sainte avait un grand désir de manger avec lui, une fois au moins. François se fit longtemps prier. Les frères s'en étonnaient : « Nous sommes surpris que tu ne veuilles point te rendre à la demande de notre sœur Claire, personne très sainte et très agréable à Dieu, lorsque celle-ci ne sollicite de toi qu'une chose aussi insignifiante que de manger à table avec toi. Et si même Sœur Claire te demandait une faveur bien plus

1. J. JORGENSEN *Saint François d'Assise*, p. 452-453 cf. p. XXIII-XXIV

importante, tu aurais encore le devoir de la lui accorder, car elle est ton enfant le plus parfait, ta plante spirituelle ! » Alors saint François leur dit : « Ainsi il vous semble que je dois lui accorder ce qu'elle demande ? » Et ses frères répondirent : « Mais oui, père, il convient que tu lui procures ce plaisir et cette consolation ! » Saint François reprit : « Puisque cela vous semble ainsi, c'est ce qui me semble à moi-même ! Mais pour que son plaisir soit plus grand, je veux que ce repas ait lieu ici à Sainte-Marie-des-Anges ; car Claire est depuis si longtemps enfermée à Saint-Damien que, sûrement, elle se sentira à la fois réjouie et fortifiée en revoyant Sainte-Marie, où jadis nous lui avons coupé les cheveux et où elle s'est fiancée à Jésus-Christ. Au jour fixé, sainte Claire monta avec une compagne. Saint François s'assit avec elle ainsi que l'un des frères et la compagne de la sainte ; et ensuite tous les autres frères, humblement, prirent place pour le repas. Et, dès le premier plat que l'on servit, voici que saint François se mit à parler de Dieu avec tant de charme et de profondeur, et d'une façon si merveilleuse, que la plénitude des grâces divines se répandit sur eux, et que tous se sentirent ravis en Dieu [1].

Voilà comment peut aimer celui qui s'est détaché de toute personne même très chère qui l'empêchait d'aller à Dieu. Voyons encore comment celui qui a renoncé pour jamais à la moindre propriété sait apprécier les biens du monde.

« Je crois en Dieu le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre » : dans ces premiers mots du *Credo*, François trouva la clef de la nature. Il regardait tous les êtres comme ayant un rapport commun avec le Père unique, et chacun lui apparaissait à son rang comme un frère dans la grande famille du Père céleste. Il sentait à un très haut degré la valeur de toutes les choses utiles, mais il aimait de préférence ce qui était clair et beau, le soleil et le feu, l'eau limpide et courante, les fleurs et les oiseaux. A l'école du même Esprit qui assiste la sainte Église, il discernait le symbolisme de la nature. « Notre sœur l'eau », par exemple, ne ressemble-t-elle pas à la sainte pénitence au moyen

1 *Fioretti*, ch. XV.

de laquelle l'homme se trouve purifié, et n'est-elle pas l'instrument du baptême ? Aussi avait-il pour elle une vénération si profonde qu'il prenait garde, en se lavant les mains, de laisser tomber les gouttes dans un endroit où elles seraient foulées aux pieds. « Lorsqu'il sentait la solidité inébranlable et la puissance des rochers, aussitôt il sentait et reconnaissait du même coup combien Dieu est fort et quel appui il nous offre. L'aspect d'une fleur dans la fraîcheur matinale, ou de petits becs ouverts avec une confiance ingénue, dans un nid d'oiseaux, tout cela lui révélait la pureté et la beauté naïve de Dieu, ainsi que la tendresse infinie du cœur divin d'où tout cela jaillisait. Et ce sentiment remplissait François d'une sorte de joie continue à la vue et à la pensée de Dieu, comme aussi d'un incessant désir de lui rendre grâce [1]... » Le fameux cantique du Soleil est né de ce désir.

A ces exemples si poétiques de la parfaite appréciation des choses que le don de science met dans l'âme des saints, on pourrait en joindre d'autres, et de très variés.

En même temps que le saint d'Assise, et comme lui patriarche d'un grand ordre, vécut Dominique de Gusman. Si l'amour de la pauvreté résume l'idéal de François, celui du père des Prêcheurs tient presque tout dans le culte de la vérité.

Un grand détachement marque aussi ses débuts dans cette voie. Élève studieux de l'université de Palencia, il fait, à une époque de famine, ce sacrifice immense de vendre ses livres glosés de sa main pour soulager la misère des malheureux. Mais il gardait du moins celui dont il dira : « Je n'ai pas d'autre livre que la divine charité. » Et c'est la charité même qui lui avait inspiré ce détachement. La science n'est qu'un moyen. Oui, mais c'est un moyen puissant, pour aller à Dieu et lui gagner des âmes. Et le même instinct qui poussa jadis Dominique au grand sacrifice que l'on vient de rappeler, lui fera fonder un Ordre dont la vie contemplative et apostolique trouve dans l'étude sa meilleure ressource. A peine a-t-il réuni un certain nombre de disciples fervents, qu'ils vont s'asseoir ensemble aux pieds d'un professeur célèbre. Chose inconcevable pour

---

1. J. JOERGENSEN *Saint François d'Assise*, p 462-466.

un religieux insuffisamment éclairé, la règle dominicaine demande que la psalmodie de l'office soit brève et succinte pour ne pas nuire du tout à l'étude, « *breviter et succincte... ne studium minime impediatur* [1] ». Saint Thomas d'Aquin, absent de son couvent, un jour de fête, commence ainsi l'un de ses traités : « N'ayant pu au chœur remplir l'office des anges, et ne devant pas en vain passer ce temps de dévotion, tâchons de donner à l'étude ce qui est enlevé au chant [2]. »

Saint Dominique et saint Thomas savaient d'ailleurs que a pratique des sciences sacrées, comprise comme ils le faisaient, mène l'âme à Dieu aussi bien que la prière liturgique. A l'aide des livres, comme François au moyen de la nature, le père des Prêcheurs et le docteur angélique s'élevaient tout droit à la contemplation de Dieu. Et c'est à ce terme définitif qu'aboutit de partout l'instinct du don de science. Quiconque n'en viendrait pas là saurait, à coup sûr, qu'il n'est pas conduit par l'Esprit de Dieu.

Il faut donc souvent redire la prière que l'auteur de l'*Imitation* a si heureusement formulée : « Seigneur, j'ai besoin d'une grâce plus grande s'il me faut parvenir à cet état où nulle créature ne sera un lien pour moi. Car tant que quelque chose m'arrête, je ne puis voler librement vers vous. Il aspirait à cette liberté celui qui disait : Qui me donnera des ailes comme à la colombe ? et je volerai et je me reposerai. Quel repos plus profond que le repos de l'homme qui n'a que vous en vue ? Et quoi de plus libre que celui qui ne désire rien sur la terre ? Il faut donc s'élever au-dessus de toutes les créatures, se détacher parfaitement de soi-même, sortir de son esprit, monter plus haut, et là reconnaître que c'est vous qui avez tout fait, et que rien n'est semblable à vous. Tandis qu'on tient encore à quelque créature, on ne saurait s'occuper librement des choses de Dieu. Et c'est pourquoi l'on trouve peu de contemplatifs, parce que peu savent se séparer entièrement des créatures et des choses périssables. Il faut pour cela une grâce puissante qui soulève l'âme et la ravisse au-dessus d'elle-même. Et tant que l'homme n'est

1. *Constitutiones Fratrum Praedicatorum*, dist. I, cap. I.
2. [illegible]

pas élevé ainsi en esprit, détaché de toute créature, et parfaitement uni à Dieu, tout ce qu'il sait et tout ce qu'il a est de bien peu de prix [1]. »

Saint François de Sales avait reçu cette grâce puissante et lui avait été fidèle : « Il ne dépendait ni de mort ni de vie, de parents, ni d'amis, a pu écrire sainte Jeanne de Chantal, son esprit régentait au-dessus de tout cela [2]. »

## § VIII. — La sagesse des enfants de Dieu.

C'est le don de sagesse qui fait ainsi planer les âmes à ces sommets où le don de science les a finalement emportées. De ce point de vue supérieur il leur permet de contempler l'ineffable vie divine, de considérer dans l'ensemble des êtres l'ordre même que la Providence y met, et d'y accorder sans peine la conduite de leur propre vie. En vérité elles voient tout venir de Dieu et se servent de tout pour aller à Lui.

Au don de sagesse surtout s'appliquent les considérations générales que nous avons faites sur la similitude de sentiments et de pensées que l'amour établit entre l'âme et la Sainte Trinité. Des exemples divers, avec les explications qu'ils provoqueront au fur et à mesure, vont achever de nous instruire.

Voici, pour commencer, une parole tombée des lèvres du Christ, l'Homme qui fut uni à Dieu au point de ne faire vraiment qu'un avec lui. Sur Jésus, s'est reposé d'abord, et pleinement, le saint Esprit de Sagesse prédit par le prophète Isaïe [3]. Un jour qu'il cheminait avec ses premiers disciples, ceux-ci lui demandèrent, à propos d'un aveugle-né : « Est-ce lui ou ses parents qui ont péché pour qu'il soit dans cet état ? » L'explication par la cause prochaine suffisait à ces simples. Mais le sage n'a de repos que s'il peut tout rattacher à la cause suprême. Et s'efforçant d'élever à sa suite les intelligences appesanties

---

1. *Imitation*, liv. III, ch. XXXI.

2. Sainte Chantal, *Œuvres diverses* (chez Plon) t. II, p 203

3. *Isaïe*, XI, 1-3.

de ces pauvres gens : « Cela est arrivé, dit Jésus, afin que fût manifestée la gloire divine [1]. »

Saint Paul, entre tous, reçut une part abondante de la plénitude de sagesse qui fut accumulée dans le Christ pour nous être communiquée à tous. Maints passages de ses lettres en témoignent. Lui aussi regardait d'abord à la gloire divine : « Nous contemplons comme dans un miroir la gloire du Seigneur », écrivait-il aux Corinthiens [2]. Mais citons spécialement le début magnifique de l'Épître aux Éphésiens où l'apôtre embrasse du haut de l'éternité le plan du salut. Entraîné par son enthousiasme, il en oublie même quelque peu la syntaxe. Aussi sa longue phrase est-elle obscure à première vue. Quelques mots ramenés comme un refrain nous aident à l'éclaircir : saint Paul revient toujours à « la louange de la gloire divine », et ces paroles coupent son cantique d'action de grâces comme en trois strophes successives. La louange de la gloire divine est le but suprême de toute l'œuvre des trois Personnes.

C'est d'abord le but de ce choix éternel que le Père a fait des hommes pour les adopter comme ses enfants en les incorporant à son Fils : « Béni soit Dieu, le père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui nous a bénis dans le Christ de toute sorte de bénédictions spirituelles dans les cieux. En Lui il nous a élus dès avant la création du monde, pour que nous soyons saints et irrépréhensibles à ses yeux, nous ayant, dans son amour, prédestinés à être ses fils adoptifs par Jésus-Christ, conformément à la décision de sa volonté, pour la louange de la gloire de sa grâce dont il nous a gratifiés dans le bien-aimé. »

La louange de la gloire divine, c'est encore le but suprême de l'œuvre que le Fils a exécutée : « Dans le Christ nous possédons la Rédemption par son sang, la rémission des péchés selon la richesse de sa grâce que Dieu a répandue abondamment sur nous, sous forme de toute sagesse et prudence, en nous faisant connaître le mystère de sa volonté, selon le libre dessein que s'était proposé sa bonté, pour le réaliser lorsque la plénitude des temps serait accomplie, à savoir tout réunir en Jésus-Christ

1. *Jean.*, IX, 2-3.
2. *II Corinth.*, III, 18.

comme sous un seul chef, ce qui est dans les cieux, et ce qui est sur la terre. En lui, nous avons aussi obtenu une part, prédestinés que nous avons été selon le dessein de celui qui exécute tout comme l'a décidé sa volonté, pour que nous servions à la louange de sa gloire, nous qui d'avance avons espéré dans le Christ. »

La louange de la gloire divine, c'est toujours le but suprême que l'Esprit-Saint poursuit en chacun de nous. « Dans le Christ, vous aussi, après avoir entendu la parole de vérité, l'Évangile de votre salut, en lui, dis-je, après avoir cru, vous avez été marqués du sceau de l'Esprit-Saint qui avait été promis, et qui est une arrhe de notre héritage, en attendant la pleine rédemption qui doit mettre en possession, à la louange de la gloire divine [1]. »

Nous ne pouvons insister sur saint Paul, car il est impossible de démêler, à travers ses lettres et ses discours, les manifestations précises du don de sagesse et les fruits spéciaux des charismes qui lui furent octroyés pour l'édification de l'Église naissante. En effet, tandis que chez tous les saints le don de sagesse va *croissant en intensité* à mesure de leurs progrès dans l'amour divin, il dépend du bon plaisir de Dieu d'adjoindre au don de quelques âmes des charismes qui le prolongent. *Cet accroissement par extension* est exceptionnel. Dieu le donne quand il le juge à propos pour le bien de son Église [2]. Aux temps primitifs, quand la jeune plante issue du grain de sénevé avait besoin de soins extraordinaires, les charismes furent accordés en abondance. Saint Paul en a joui plus que tout autre. Depuis lors ces faveurs, devenues moins nécessaires, se sont faites plus rares. Quoi qu'il en soit, elles ne rentrent pas dans le développement normal de la contemplation mystique auquel se borne notre étude.

Après Jésus, après l'Apôtre inspiré, il convient de citer le grand docteur de l'Église, saint Thomas d'Aquin. Chez lui a brillé merveilleusement ce don de sagesse dont il nous a si bien expliqué la théorie. Et d'où vient précisément la synthèse

1. *Ephes.*, I, 3-14.
2. IIa IIae, qu. 45, a. 5, c. et ad 1.

incomparable qu'il a opérée sur cette question des dons du Saint-Esprit ? La doctrine en a été fixée par lui définitivement, parce que rattachée aux tout premiers principes. C'est à la primauté de l'Être divin et de son action qu'il a su encore demander la lumière pour éclairer ce point.

D'autres esprits de moindre envergure et incapables de monter si haut, ou peut-être retenus par des soucis d'un ordre secondaire, s'appliqueront à l'étude des causes plus proches. Préoccupés, par exemple, de la liberté humaine, ils veilleront avant tout à la sauvegarder dans leurs systèmes, et à susciter son effort dans la pratique, par des exercices savamment combinés. Pourtant il est écrit : « C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire selon son bon plaisir [1]. » Quelques-uns ne comprennent pas, dit notre saint, comment Dieu peut produire en nous le mouvement de notre volonté sans nuire à notre libre arbitre, et ils ont fait leurs efforts pour dénaturer le sens de ces paroles divines qu'ils expliquent ainsi : Dieu cause en nous le vouloir et le faire, c'est-à-dire qu'il nous donne la faculté de vouloir, mais sans nous déterminer lui-même à ceci ou à cela... Penser de la sorte, poursuit saint Thomas, c'est manifestement résister à l'autorité de la sainte Écriture. Il est dit en effet dans Isaïe (XXVI, 22) : « Toutes nos œuvres, Seigneur, vous les avez opérées en nous. » Ce n'est donc pas seulement la faculté de vouloir que nous tenons de Dieu, mais l'opération même [2]. Gardons-nous de concevoir la causalité divine à la façon d'une influence humaine qui ne peut être efficace sur notre volonté que par le consentement que nous y joignons. Il y a un abîme infini entre cette façon d'agir et celle de notre Créateur. Dieu n'est pas extérieur à nous. Intérieur à tout, plus intime à chaque être que celui-ci ne l'est à lui-même, « Dieu est la cause première qui meut les causes naturelles et les causes volontaires. En mouvant les causes naturelles, il ne détruit pas la spontanéité de leurs actes. De même, en mouvant les causes volontaires il ne détruit pas la liberté de leur action, mais plutôt il

1. *Phil.*, II, 13.

2. *Cont. Gentes*, lib. III, c. 89.

la fait en elles [1]. » Quelle humilité et en même temps quel élan vers la perfection, une telle certitude engendrera dans une âme ! Je ne puis rien par moi-même, dira-t-elle, mais je puis tout en celui qui me fortifie.

Ainsi donc nul théologien, dans les jugements qu'il a formulés sur toutes choses divines et humaines, n'a fait plus de cas de la cause suprême. Nul aussi (on a déjà pu le noter tout à l'heure) ne s'est attaché davantage à la propre pensée de Dieu, et n'a sacrifié plus simplement à la révélation ses vues personnelles. En veut-on un exemple ? L'esprit de saint Thomas a pu être séduit d'abord, lui aussi, par cette idée sublime de l'humanité aboutissant dans la personne de Jésus-Christ à un être divin. Le Christ fût apparu comme le couronnement de l'univers. Là eût été le motif de l'Incarnation [2]. Cette opinion, à laquelle certains auteurs tiennent encore, saint Thomas l'abandonna complétement pour suivre la parole divine, qui dans les Écritures nous montre toujours la Rédemption comme le but, le seul but de l'Incarnation. Dieu s'est fait homme pour manifester sa miséricorde envers l'homme coupable. Heureuse faute qui nous a mérité un tel Rédempteur ! [3] En sacrifiant ainsi une idée, belle sans doute mais purement humaine, en pliant son intelligence sous l'autorité du Maître divin, il a vu, comme Dieu lui-même, le motif de l'Incarnation.

Après la mort du grand docteur, celui qui fut tout à la fois son secrétaire, son ami et son confesseur, le frère Renaud, fit cette confidence aux étudiants en théologie du couvent de Naples : « Mes frères, quand mon maître vivait, il m'a défendu de révéler les merveilles dont j'étais le témoin en lui : ce n'est point de son génie naturel que lui venait son merveilleux savoir ; c'est de son oraison. Chaque fois qu'il voulait étudier, argumenter, enseigner, écrire ou dicter, il priait tout en larmes pour découvrir la vérité des secrets divins. C'est par le mérite de sa prière que ses doutes antérieurs se résolvaient. Qu'un doute lui survînt avant d'avoir prié, il priait : merveilleusement le

1. Ia, qu. 83, a. 1, ad 3.
2. *III Sent.*, dist. 1, qu. 1, art. 3.
3. IIIa, qu. 1, art. 3.

doute se dissipait. On voyait en son âme l'intelligence et le cœur en leur pleine harmonie, se commandant et se servant tout à tour. Le cœur, par la prière, méritait le contact de Dieu ; l'intelligence, bénéficiaire de ce contact, jouissait d'une intuition d'autant plus lumineuse que le cœur aimait avec plus d'ardeur [1]. »

Mais, quoi qu'en dise le frère Renaud, saint Thomas profitait aussi des lumières de son génie [2]. Là encore il n'est pas facile de faire le départ entre l'œuvre de sa sublime intelligence, agissant avec le simple concours du Saint-Esprit, et ce qui dans ses œuvres émane directement de l'illumination divine. Car il l'enseigne lui-même, ce n'est guère par le résultat obtenu, mais plutôt par son procédé psychologique que se distingue, de la vertu de sagesse, le don du Saint-Esprit qui porte le même nom [3]. Sans doute les grandes vues surnaturelles, comme les actions héroïques, sont-elles plus particulièrement du ressort des dons. [4] Mais les fruits de l'instinct divin sont pourtant conformes à ceux d'une bonne réflexion humaine. Et si j'ignore comment ils ont été produits, je ne puis qualifier leur origine.

Où trouver des exemples certains de l'activité du don de sagesse ? Il faudrait en appeler à des personnes sans culture théologique que Dieu gratifie de clartés spéciales pour le perfectionnement de leur âme. Voici deux traits que j'emprunte aux confidences de ces mystiques éminentes entre toutes, sainte Catherine de Sienne et sainte Thérèse.

« Je me demandais un jour, dit celle-ci, pourquoi Notre-Seigneur aime tant la vertu d'humilité. Tout à coup et sans réflexion, ce me semble, il me vint à l'esprit que c'est parce que Dieu est la suprême Vérité, et que l'humilité n'est autre chose que marcher dans la vérité. (Voilà l'explication par la cause suprême venant d'une illumination du Saint-Esprit : on recon-

1. Guill. de Thocq, vii, 31 ; cf. 40 : « Jamais je n'ai lu un livre que le Saint Esprit ne m'ait aidé à le comprendre et à y toucher la profondeur d'un mystère. »

2. Sans parler des grâces officielles attachées aux fonctions professorales et qui sont apparentées aux charismes de l'apôtre saint Paul

3. Ia IIae, qu. 68, art. 1, ad 2, ad 1 ; I Ia IIae, qu. 45, a. 1, ad 2 ; a. 2.

4. Ia IIae, qu. 69, a. 3.

naît le don de sagesse.) Oui, c'est une très grande vérité que nous n'avons rien de bon de nous-mêmes, et que la misère et le néant sont notre partage. Quiconque ignore cela marche dans le mensonge, et celui qui en est aussi le plus convaincu se rend plus agréable à la suprême Vérité, parce qu'il marche dans la vérité. Que Dieu, mes filles, nous accorde la grâce de ne jamais perdre cette connaissance de nous-mêmes ! Amen [1]. »

Écoutons maintenant comment sainte Catherine de Sienne découvrit la raison la plus haute de l'obéissance religieuse. Elle révélait, peu de jours avant sa mort, « qu'à la lumière d'une foi vive (c'est ainsi que l'on nomme la foi éclairée par un don de l'Esprit-Saint), elle avait vu et parfaitement compris que tout ce qui arrivait à elle et aux autres venait de Dieu, qui n'agissait jamais par haine, mais toujours dans un grand amour de ses créatures. C'est dans cette pensée qu'elle conçut et trouva cette obéissance amoureuse et prompte aux volontés du Seigneur et aux ordres de ses supérieurs, ordres qu'elle considérait toujours comme venant de Dieu pour les besoins de son salut ou l'augmentation des vertus dans son âme [2]. »

Mais le don de sagesse fleurit aussi dans la foule anonyme des saintes âmes que seul Dieu connaît. N'est-elle pas la parente spirituelle de sainte Catherine de Sienne, l'humble paysanne qui écrivait pendant la guerre à son fils soldat : « Mon fils, ce que le monde appelle malheurs, misère et mauvais temps, change de nom en passant par les mains du bon Dieu [3]. » Et que dire des lettres qui suivent, signées par une personne du monde pieusement décédée il y a quelques années ? [4] Après avoir décrit son oraison, où d'ordinaire elle se trouve unie à Dieu dans les ténèbres, elle ajoute : « Parfois un éclair traverse cette obscurité ; et la plupart du temps, il me montre la miséricorde de Dieu attirant continuellement les hommes, sans même que

1. SAINTE THÉRÈSE, *le Château intérieur*, sixièmes demeures, ch. X.

2. *Vie de sainte Catherine de Sienne*, par le BIENHEUREUX RAYMOND DE CAPOUE, liv. III, ch. IV (trad. du R. P. HUGUENY).

3. Paroles d'une paysanne de la Loire-Inférieure, rapportées par M. RENÉ BAZIN.

4. Citées d'après le P. ROUSSET, O. P., *La Doctrine spirituelle*, t. II, p. 413

ceux-ci le soupçonnent ; et aussi le malheur des âmes qui méprisent cette infinie bonté, surtout quand elles ont déjà reçu beaucoup. Parmi ces dernières je suis, hélas ! la plus coupable, et je le sens profondément. Cette conviction, non seulement m'humilie, mais surtout m'inspire une grande compassion pour les malheureux qui ne souffrent même pas de cet état, et un impérieux besoin de satisfaire la justice divine, qui exige l'entière destruction de tout désir, de toute activité, de toute volonté propre, pour que l'union soit foncière et complète.

« L'état d'âme que je vous ai fait connaître s'accentue davantage. Il en résulte un changement total dans l'aspect de toutes choses : si je puis ainsi parler, tout prend la nuance exquise du bon plaisir divin, et les événements en apparence les plus douloureux recèlent une douceur cachée que je n'avais pas soupçonnée.

« Grâce à cette disposition, la bienveillance envers le prochain m'est facile ; il me semble que je commence à l'aimer comme moi-même, en ce sens que tout ce qui lui arrive me touche, tandis qu'autrefois je demeurais indifférente. Je crois que c'est là la vraie fraternité chrétienne. Ce sentiment est accompagné d'une grande paix...

« Je me repose avec une pleine sécurité dans un complet abandon de tout mon être au bon plaisir de Dieu. Il me semble que, quand je le voudrais (ce qu'à Dieu ne plaise !), il me serait impossible de rien désirer en dehors de la disposition providentielle du moment. Je ne soupçonnais pas le bonheur de cet état, ni cette joie qui n'a rien de la terre. Je trouve dans cette remise complète de tout moi-même à la volonté divine une paix et une sécurité inexprimables...

« Sans que j'aie rien fait pour cela, et sans que je puisse dire comment s'est accompli ce changement, il s'est opéré en moi une simplification que je ne saurais décrire. Mille inquiétudes, regrets, retours sur le passé ou recherches curieuses de l'avenir pour le préparer ou même le prévoir, n'existent plus ; et en même temps mon âme est plus stable dans cette union que vous appelez foncière, et dont les choses du dehors ne me retirent pas complètement. Tout cela m'est une énigme, que je ne cherche pas à deviner...

« Cette disposition ne me permet plus de rien regretter des secours spirituels qui me manquent (la sainte communion, etc.) parce que je retrouve tout dans l'union très douce de ma pauvre et misérable volonté à la sainte et tout aimable volonté de Dieu. Il me semble que je commence à comprendre par le cœur cette béatitude des saints, si heureusement nommée un *Fiat* éternel ; et la plus suave prière est bien certainement cette demande du *Pater* : *Fiat voluntas tua...*

« Je fais tous mes efforts pour ne sortir sous aucun prétexte de cet abandon total et foncier au bon plaisir de Dieu, et il me semble que de jour en jour je suis moins atteinte par ce qui me faisait cruellement souffrir il n'y a pas encore bien longtemps. Je suis vraiment une vivante et indéchiffrable énigme pour moi-même : quand, après beaucoup de travail et d'efforts, j'aboutis à un insuccès complet, je demeure calme et je ne souffre même pas ; de même si le divin Maître permet que les choses tournent suivant mes désirs, je n'éprouve pas cette consolation sensible d'autrefois : je vois clairement alors que c'est la Providence toute seule qui a ménagé les circonstances et vraiment je n'y suis pour rien. Je ne sais comment exprimer cette conviction expérimentale ; c'est l'évidence qui s'impose et j'y trouve repos et bonheur. »

En vérité nous touchons ici du doigt l'action du don de sagesse. Je me suis plu à citer longuement les paroles de cette âme, car je suis persuadé que plusieurs de celles qui me liront y reconnaîtront leurs propres sentiments. Si la vie mystique passe pour très rare et extraordinaire, même dans les milieux religieux, c'est parce qu'on en donne de fausses descriptions.

On a pu noter, en passant, quelle paix et quel filial abandon entre les mains du Père céleste communique le don de sagesse. C'est à bon droit vraiment que saint Thomas, après saint Augustin, a rattaché à ce don la béatitude des pacifiques. Nous allons, pour finir, commenter l'article qu'il lui consacre.

« Bienheureux les pacifiques, parce qu'ils seront appelés enfants de Dieu ! » Dans cette béatitude comme dans toutes les autres, remarque saint Thomas, le Sauveur a formulé d'abord l'œuvre méritoire, puis la récompense qui lui est promise.

Être pacifique, voilà l'œuvre qu'il faut accomplir, et pour récompense on méritera le nom d'enfants de Dieu.

Or le don de sagesse réalise parfaitement l'un et l'autre. D'abord il établit la paix dans les âmes. Qu'est-ce en effet que la paix, sinon la tranquillité de l'ordre, comme dit saint Augustin ? Il y a de l'ordre dans une société quand tous les membres, chacun à sa place, s'entendent pour contribuer à l'œuvre commune. Il y a de l'ordre dans une âme quand tous les désirs, bien hiérarchisés, s'unissent pour tendre au vrai bien. Et si cet arrangement se maintient sans contrainte, alors règne la paix. Mais ce résultat n'est-il pas l'œuvre du don de sagesse ? Fondé sur la charité qui unit l'âme à Dieu, qui la rend un seul et même esprit avec lui, le don de sagesse la fait participer aux idées de son Créateur, il la fait entrer comme par inclination naturelle dans le plan de la Providence qui gouverne sa vie.

« Tout coopère au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui sont appelés selon son éternel dessein [1]. » Tout sans exeption, car le bien des élus est le but de Dieu, et tout se trouvant dans sa main puissante lui est un instrument pour cette œuvre. Rien n'arrive si ce n'est au bon moment pour l'exécution des projets divins. L'âme comprend que cela est vrai. Elle sent parfaitement que les épreuves n'ont pas pour but de la torturer, mais de la détacher plutôt. Elle les accepte donc sans se laisser accabler jamais. Quant aux joies, ne les demandant pas, elle les reçoit pourtant avec reconnaissance lorsque Dieu juge bon de les lui donner. Elle ne s'y arrête pas pour les savourer à loisir, mais elle les goûte comme en passant afin d'y prendre un peu de réconfort. A travers tous les événements qui composent sa vie, elle conserve une égalité d'humeur, une sérénité parfaites. De quoi se troublerait-elle ? Celui qui la garde est maître du monde, infiniment sage, et la Bonté même.

Son abandon au bon plaisir divin n'est pas d'ailleurs l'indolence paresseuse des quiétistes. L'âme se tient toujours en éveil. Chaque matin qui luit la trouve attentive à la tâche quotidienne. A chaque jour suffit sa peine, dit le Sauveur, qui demandait

1. *Rom.*, VIII, 28.

de ne pas s'inquiéter du passé ni de l'avenir. Accorder dans le moment qui passe les décisions de sa prudence aux desseins de la divine Providence, elle sait que tout son devoir est là. Dans la situation où elle se trouve actuellement de par la volonté du ciel, elle voit, à la clarté du Saint-Esprit qui brille en sa conscience, quelle est l'œuvre à accomplir, et elle suit l'impulsion de la grâce qui donne d'entreprendre et de mener cette œuvre à bonne fin. « O Jésus, que l'ordre que Dieu avait mis dans cette âme était admirable ! écrit sainte Chantal au sujet de saint François de Sales. Tout était si rangé, si calme, et la lumière de Dieu si claire qu'il voyait jusqu'aux moindres atomes de ses mouvements ! [1] »

C'est le don de sagesse qui continue ainsi de faire régner la tranquillité de l'ordre. Après avoir donné à l'âme d'entrer dans les vues d'ensemble de l'œuvre providentielle, il lui permet, au fur et à mesure et par des inspirations appropriées, de contribuer à la réalisation du plan divin.

« Bienheureux les pacifiques parce qu'ils seront appelés enfants de Dieu ! » Le don de sagesse, qui a fait accomplir l'œuvre méritoire, se charge encore de fournir la récompense. L'âme qui vit comme on vient de l'expliquer imite de plus en plus Dieu lui-même, que les Écritures appellent maintes fois le Dieu de paix [2]. Et cette ressemblance, cet air de famille vaut la gloire d'être nommé enfant de Dieu. Enfant du Père céleste, l'âme le sera tout à fait quand elle participera complètement à la vie divine dans le ciel. Ce sera l'œuvre du don de sagesse consommé [3]. Mais dès ici-bas, à mesure qu'elle pacifie les mouvements de son cœur, elle approche de cette ressemblance parfaite [4]. Elle est déjà conforme au Fils unique de Dieu qui s'est incarné. Elle a son esprit, ses sentiments, ses mœurs. Or ce Fils aîné, ce grand Frère a été engendré par le Père éternel sous forme de Sagesse. Il est donc tout naturel que ce soit le don de sagesse, participation en

---

1. SAINTE CHANTAL, *Œuvres diverses* (chez Plon), t. II, p. 255.

2. *Hébr.*, XIII, 20 ; I *Cor.*, XIV, 33 ; II *Cor.*, XIII, 11, etc.

3. Ia IIae, qu. 69, a. 4, corp. in fine.

4. Ia IIae, qu. 69, a. 2, ad 3 in fine

nous de cette sagesse incréée, qui opère notre propre filiation divine [1]. Ainsi parle saint Thomas.

« Bienheureux les pacifiques, car ils seront appelés enfants de Dieu ! » Mais qui les reconnaîtra pour leur donner ce nom qu'ils méritent ? Les âmes dont nous parlons, personne ne les remarque. Leur situation extérieure est d'ailleurs quelconque, comme celle de l'Artisan de Nazareth. On les aime, parce qu'elles sont droites, candides, indulgentes pour tous. Au lieu de condamner ceux qui tombent, elles semblent dire : « J'en aurais fait autant sans le secours de Dieu qui m'a préservé. Dieu peut relever ceux-ci, et ils devront l'en remercier, mais combien je dois davantage lui rendre d'actions de grâces pour m'avoir empêché de succomber ! » Pas plus qu'elles-mêmes ne s'enorgueillissent, les autres ne les admirent. Au bout de trente ans de vie commune, les voisins, « les frères même et les sœurs » de Jésus n'avaient pas encore discerné la haute valeur de sa vie. Des pharisiens faisant profession d'austérité et grand étalage de pratiques rituelles méprisaient sa simple piété. Ainsi les âmes dont nous écrivons, attachées à aucune dévotion particulière, seront-elles dédaignées de ceux qui se plaisent à ces singularités. Elles ne savent même pas faire de belles méditations. Pour parler à Dieu elles imitent les petits enfants dans les bras paternels, qui disent tout leur amour avec une caresse, un regard. « Notre Père qui êtes aux cieux », parfois leur cœur s'arrête tout ému à ces mots-là et s'y complaît longuement [2]. D'ailleurs partout et en tout temps elles peuvent s'adonner à l'oraison. Il leur suffit d'un peu de silence pour commencer.

1. IIa IIae, qu. 45, a. 6.

2. La Mère de Ponçonas, fondatrice des Bernardines réformées en Dauphiné, étant à Ponçonas, pendant son enfance, « il lui tomba entre les mains une pauvre vachère, laquelle d'abord lui apparut si rustique, qu'elle crut qu'elle n'avait aucune connaissance de Dieu. Elle la tire à l'écart où elle commença de tout son cœur à travailler à son instruction... Cette merveilleuse fille... la pria, avec abondance de larmes, de lui apprendre ce qu'elle devait faire pour achever son *Pater*, car, disant-elle en son langage des montagnes, depuis près de cinq ans, lorsque je prononce ce mot *Pater* et que je considère que celui qui est là-haut, disant-elle en levant le doigt, que celui là même est mon Père, je pleure et je demeure tout le jour en cet état en gardant mes vaches. » *La vie de la Mère de Ponçonas* (1602-1657), Lyon, 1675, p. 26-27, cité dans H. Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. II, p. 66.

Et voilà que leur âme baigne dans la suavité de la présence divine. En leur cœur naît et grandit un mouvement d'amour vraiment filial à l'égard de Dieu. « Vous avez reçu, dit saint Paul, un esprit d'adoption dans lequel nous crions : Abba, Père ! [1] » Cet instinct, cet appel filial, l'Esprit-Saint le forme par son onction : « L'Esprit lui-même, continue l'Apôtre, témoigne avec notre esprit que nous sommes enfants de Dieu [2]. Parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'esprit de son Fils, lequel crie : Abba, Père ! [3] » Alors le Père céleste s'incline avec bonté pour répondre à ces enfants qui savent le reconnaître et le saluer, il répète pour ces chers adoptés la parole qui fut dite au Fils unique : « Ceux-là sont mes enfants bien-aimés en qui je me complais. »

Ainsi se réalise la béatitude promise : « Bienheureux les pacifiques, car ils seront appelés enfants de Dieu ! »

---

1. *Rom.*, VIII, 15.
2. *Rom.*, VIII, 16.
3. *Gal.*, IV, 7.

# CHAPITRE VI

## L'INTUITION OBSCURE DE DIEU

*Per id quod est supremum intellectûs homo Deo conjungitur sicut omnino ignoto.*

Denys l'Aréopagite, cité par saint Thomas (Ia IIae, qu. 3, a. 8).

Nous avons décrit les lumières que reçoit notre âme à l'école du Maître intérieur. Mais dans les exemples divers qui furent rattachés aux dons d'intelligence, de science et de sagesse, c'est à peine si nous avons parlé des intuitions qui portent sur Dieu même. Pour le don de science passe encore : il s'occupe surtout d'apprécier les êtres de ce monde. Cependant lui aussi n'élève-t-il pas notre pensée jusqu'au Créateur ? Quant aux dons d'intelligence et de sagesse, n'ont-ils pas pour fonction première d'arrêter sur Dieu notre regard ? Oui sans doute. Au surplus nous n'oublions pas que Dieu seul constitue l'objet principal de la contemplation. L'intelligence chrétienne, aiguillonnée par la charité, cherche à le voir en tout et toujours. Si nous n'avons pas voulu insister sur cette intuition divine, c'est uniquement parce que nous lui réservions un chapitre spécial. Elle le mérite pour son importance. Nous devons encore l'examiner séparément parce qu'elle diffère considérablement des connaissances surnaturelles dont il a été question. A la lumière du Saint-Esprit l'on pouvait discerner *positivement* telle ou telle vérité utile au salut. Mais de Dieu lui-même l'âme mystique n'aura finalement qu'une intuition *négative* ; et plus la lumière du Saint-Esprit sera intense, plus l'on verra que Dieu dépasse infiniment tout ce que nous pouvons imaginer. Tels sont les motifs et l'objet de cette nouvelle étude.

Le lecteur qui nous a suivi voit sans peine où nous en sommes. Après avoir discerné dans l'amour passif l'élément fondamental de l'état mystique, nous avons montré avec saint Thomas que la contemplation consiste formellement dans un acte d'intelligence. C'est une intuition produite par l'opération du Saint-Esprit qui renforce notre lumière intellectuelle. Il nous faut maintenant la considérer dans son rapport à Dieu même, objet principal de la vie contemplative. Les mystiques nous la présentent comme obscure. Écoutons d'abord les confidences qu'ils nous ont faites. Ne nous arrêtons pas aux explications plus ou moins réussies qu'ils mêlent à leurs simples expériences. Ce travail, saint Thomas l'accomplira ensuite, et beaucoup mieux.

## § I. — Les mystiques nous affirment qu'ils ont de Dieu une intuition très réelle, mais obscure.

Saint Jean de la Croix dans son cantique spirituel représente l'âme à la recherche du Bien-Aimé. Les traces que Dieu a laissées de son passage à travers la nature, les révélations surnaturelles qui s'y ajoutent ne peuvent satisfaire son amour.

> « Hélas ! qui pourra me guérir !
> Achevez enfin de vous livrer vous-même,
> Qu'il ne vous plaise plus de m'envoyer
> Désormais l'un ou l'autre de ces messagers
> Qui ne savent me dire ce que je veux.
> Tous sans exception, ils vont et viennent,
> Me faisant connaître de vous mille beautés.
> Et tous ne font que me blesser davantage,
> Et ce qui me laisse mourante,
> C'est un « je ne sais quoi » qu'ils sont toujours à balbutier. »

« En matière d'amour divin, dit le Commentaire de cette dernière strophe, il y a trois espèces de souffrances que le Bien-Aimé fait endurer à l'âme, souffrances qui correspondent aux trois degrés de connaissances qu'elle peut avoir de Lui. Il y a d'abord la blessure ; elle n'existe qu'en surface, et à cause de cela ne se fait sentir que peu de temps. Elle est produite par les créatures qui occupent le rang inférieur parmi les œuvres de

Dieu... En second lieu vient ce qu'on nomme la plaie ; elle pénètre plus profondément dans l'âme et par cela même elle est plus durable, et cette plaie inflige à l'âme le vrai tourment de l'amour. Elle est produite par la connaissance de l'Incarnation et des mystères de la Foi ; et comme ces œuvres dominent tout ce que Dieu a fait, et renferment plus éminemment son amour que toute créature, leur effet d'amour agit sur l'âme avec plus d'intensité...

« En troisième lieu, la souffrance que donne l'amour est aussi assimilable à la mort. La plaie devient maligne, et l'ulcération s'étend à l'âme entière ; sa vie n'est plus qu'une mort qui se prolonge, jusqu'à ce que, par l'intensité de l'amour, l'âme meurt et renaît transformée, par l'amour même, en une vie d'amour. Cette mort est donnée à l'âme par la touche d'une connaissance souveraine de la Divinité ; c'est le « je ne sais quoi » dont il est parlé dans la strophe, et qui est balbutié par les créatures raisonnables... Par là il faut entendre un sentiment, une connaissance extraordinaires de la Divinité qui traverse parfois l'âme pendant qu'elle écoute ce que les créatures lui disent de Dieu...

« Ces créatures me font connaître les admirables effets de la grâce et de la miséricorde que renferment l'œuvre de l'Incarnation et la vérité de la Foi. Chaque jour me donne un enseignement nouveau, et plus ces créatures se plaisent à me parler, plus je comprends qu'il leur reste à dire infiniment plus de vos perfections... Elles gardent toujours le secret d'un « je ne sais quoi » que je devine ineffable. Il leur reste toujours le grand mystère à révéler. C'est un commencement de quelque chose que l'âme découvre en Dieu et qui s'évanouit sans conclusion ; c'est une connaissance si élevée de Dieu qu'elle est inexprimable, et que l'âme ne peut la désigner que par l'expression : un «je ne sais quoi ». Et cela lui fait dire : ce que je comprends de l'enseignement de ces créatures suffit à me donner la plaie d'amour, mais ce que je sens de plus profond sans parvenir à le comprendre me donne la mort.

« Les âmes déjà avancées en perfection reçoivent parfois l'impression de cette mort. Pendant qu'elles écoutent, contem-

plent ou comprennent une vérité, et même indépendamment de toute activité, Dieu leur accorde la faveur d'une connaissance extrêmement élevée, à la fois intellectuelle et sensible, de la majesté et de la grandeur de son être. Toutefois, ce sentiment de Dieu est si extraordinaire, que l'âme ne perçoit clairement qu'une chose, c'est que tout reste à comprendre ; et cette façon de percevoir et de sentir l'immensité de Dieu dont on ne peut atteindre les limites, est en elle-même une connaissance extrêmement élevée. Concluons de là que parmi les plus hautes faveurs qu'une âme obtient ici-bas de Dieu, sous forme d'impression passagère, il y a surtout celle-ci : avoir une connaissance et un sentiment de Dieu si supérieurs que l'une et l'autre présentent comme évidente l'impossibilité d'entendre et de sentir tout le divin [1]. »

L'intuition mystique que saint Jean de la Croix décrit ainsi, ne l'avons-nous pas expliquée déjà ? Nous avons parlé de ce mouvement d'amour qui s'éveille spontanément au fond de l'âme pour s'épanouir d'ordinaire dans un sentiment plus ou moins vif de la présence de Dieu. A ce sentiment intense unissez les lumières positives qui portent sur telle ou telle vérité sans jamais nous découvrir l'Être intime de Dieu, n'est-ce pas suffisant pour rendre compte de l'expérience mystique ? Sans doute, on y trouve ces premiers éléments. Saint Jean de la Croix nous le dit en termes exprès au second livre de *la Nuit obscure* : « Cette contemplation ténébreuse est nommée secrète parce qu'elle est la théologie mystique que les Docteurs appellent sagesse secrète, communiquée selon la doctrine de saint Thomas par l'infusion de l'amour dans l'âme [2]. » Cela explique dans une grande mesure que cette contemplation soit ineffable.

Mais elle l'est encore davantage pour une autre raison, nous dit-il ensuite : « Ce que l'âme comprend aussi, c'est que toute manière d'exposer les choses divines est basse et imparfaite ; que tous les termes et vocables employés ici-bas pour en parler, sont en quelque sorte impropres à leur objet, que celui-ci échappe

1. SAINT JEAN DE LA CROIX. *Le Cantique spirituel*, strophes VI et VII commentaire de la strophe VII.

2. *La Nuit obscure*, liv. II, ch. XVII.

aux efforts de la science et de l'art humains, et que seule la théologie mystique peut connaître et goûter ce que ces choses sont en réalité. Et ainsi, comme l'âme comprend que c'est dans la lumière mystique que cette vérité lui apparaît, alors que la langue humaine et vulgaire ne pouvait l'exprimer, il y a lieu encore de la nommer secrète [1]. »

De ces deux phénomènes ainsi distingués par saint Jean de la Croix, le second est postérieur au premier dans le développement de la vie spirituelle. L'expérience d'amour que nous avons étudiée déjà précède l'intuition intellectuelle que nous abordons maintenant. « Comme la passion réceptive de l'entendement est seule susceptible d'accepter passivement la connaissance pure — bien entendu après sa purification — , pour ce motif, avant que la purification soit faite, l'âme éprouve moins souvent la touche de l'intelligence que celle de la passion d'amour. Du côté de la volonté en effet la nécessité de l'exclusion des passions est moins indispensable, vu que ces passions mêmes l'aident à éprouver un amour passionné [2]. »

Quelle est cette purification ? Le même saint l'explique comme il suit : « Il y a à la fois convenance et nécessité pour l'âme qui veut atteindre ces grandeurs, d'être anéantie par cette nuit obscure de contemplation, d'être purifiée de ses bassesses, de passer par l'obscurité et l'aridité dans l'isolement et le vide ; car la lumière que l'âme doit recevoir est une très haute lumière divine qui surpasse toute clarté naturelle, et n'est pas naturellement perceptible par l'intelligence. De là vient que l'entendement pour s'unir avec elle et devenir divin dans l'état de perfection, doit tout d'abord passer par la purification et l'anéantissement selon sa lumière naturelle, en entrant dans les ténèbres de la contemplation obscure. Et cette obscurité doit se prolonger dans l'âme aussi longtemps que l'exige la destruction des habitudes invétérées qui ont créé une tournure d'esprit spéciale pour y substituer l'intelligence des choses d'après la lumière divine [3]. »

1. Ibid.
2. *La Nuit obscure*, l. II, ch. XIII (trad. Hoornaert)
3. *La Nuit obscure*, l. II, ch. IX.

Hélas ! bien des directeurs d'âmes « ignorent tout de ces degrés d'oraison ». Saint Jean de la Croix s'en plaint amèrement : « C'est alors que le maître spirituel entre en scène ; il ne sait qu'une chose, utiliser les puissances et marteler comme un forgeron. Sa science se borne à cela, il ne connaît qu'une méthode : méditer. C'est pourquoi il dit à l'âme : Allons, abandonnez ces pratiques, ce n'est qu'oisiveté et perte de temps ! Agissez, remettez-vous à méditer, à faire des actes intérieurs, car il importe que de votre côté vous mettiez en œuvre vos moyens propres : tout le reste n'est qu'illuminisme et duperie !...

« Je puis vous prouver, répond saint Jean de la Croix, qu'en ne faisant rien l'âme fait beaucoup. J'affirme que si l'intelligence se vide de connaissances particulières, qu'elles soient naturelles ou spirituelles, l'âme fait des progrès, et plus l'intelligence des choses particulières et les actes de l'entendement diminuent, plus l'entendement s'élève au souverain bien surnaturel. Vous me direz : Cela est impossible ; si on ne comprend rien distinctement, où est le progrès ? Je réponds en renversant la proposition : Aussi longtemps qu'on comprend distinctement, le progrès est impossible. En voici le motif. Dieu étant incompréhensible, il dépasse infiniment l'entendement humain qui veut le comprendre ; donc si l'esprit s'y applique, il s'éloigne de Dieu au lieu de s'en rapprocher. Et pour cette raison l'entendement doit se détacher de lui-même, renoncer à sa pénétration, pour atteindre Dieu par la Foi ; il doit croire et non comprendre. C'est ainsi que l'entendement atteint la perfection, car rien ne peut remplacer la Foi pour arriver à Dieu, et l'âme s'en rapproche plus en ne comprenant pas qu'en comprenant [1]. » Cette Foi qui conduit à Dieu l'âme mystique, c'est, notons-le bien, la foi éclairée par un don du Saint-Esprit. Ainsi l'entend saint Jean de la Croix.

Nous voilà renseignés sur la doctrine de ce maître. Mais plus que tout autre les grands mystiques rhénans du XIVe siècle, Eckehart, Suso, Tauler, Ruysbroeck, reviennent à cette intuition obscure et se complaisent à la décrire. « L'homme qui s'est

1. *La vive flamme d'amour*, 3e strophe, vers 3, § VIII et IX.

renoncé peut arriver ici-bas à comprendre qu'il est un dans Celui qui est un néant de toutes les choses auxquelles on peut penser et qu'on peut nommer. Ce néant selon le consentement unanime est appelé Dieu ; en lui-même il est l'être le plus réel. L'homme alors se reconnaît un avec ce néant, et ce néant est connu sans aucune opération de l'intelligence [1]. » L'expérience suprême que tâchent d'exprimer ces lignes du Bienheureux Henri Suso, nous la retrouvons plus abondamment définie dans les passages suivants empruntés à Tauler et à Ruysbroeck.

Dans l'un de ses sermons, Tauler montre d'abord l'Esprit-Saint allumant au fond du cœur un feu d'amour qui excite la soif de Dieu. Après avoir surmonté des tentations de toute sorte, l'âme goûte bientôt les consolations divines, et même s'y enivre au point d'oublier les créatures. Puis soudainement le Seigneur la sèvre de ses joies afin de l'élever plus haut. Car « tout ceci s'est passé dans les facultés inférieures. Dans ces états d'âme, ces agitations et ces œuvres, Dieu ne peut s'installer à demeure, ce n'est pas du tout sa place ; c'est pour lui trop étroit et trop petit, il ne peut pas s'y mouvoir, il ne peut pas y faire son œuvre. C'est dans les facultés supérieures qu'il veut et doit demeurer et faire l'œuvre divine qui lui est propre ; là seulement est sa place, là il trouve sa propre image et similitude ; c'est là que Dieu habite, c'est là qu'il agit, et celui qui veut sûrement trouver Dieu doit le chercher là et nulle part ailleurs.

« Qui en vient là, s'aperçoit qu'il a cherché jusqu'alors, par de lointains et longs détours. Là l'esprit est entraîné, au-dessus de toutes ses facultés, dans une solitude déserte dont personne ne peut parler, dans les mystérieuses ténèbres du Bien sans détermination. Là, l'esprit est introduit très avant dans l'unité, dans l'unité toute simple et sans détermination, là où il perd la conscience de toute différence et n'a plus d'objet et d'émotions ; car dans l'unité, on perd toute diversité, et l'unité unit toute diversité.

« Quand ensuite ces hommes reviennent à eux-mêmes, alors

---

1. Suso, *Le livre de la vérité*, ch. v (trad. Thiriet).

ils ont une belle et délicieuse faculté de discernement, comme personne ne peut l'avoir, pour toutes choses, un discernement qui est né dans la simplicité et l'unité, un clair et vrai discernement de tous les articles de notre pur Symbole, de l'unité qui ne fait qu'un seul Dieu du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et d'ailleurs de toute vérité. Personne n'entend mieux la vraie distinction, que ceux qui sont entrés dans l'unité. C'est et cela s'appelle inexprimables ténèbres, et c'est cependant la lumière par essence ; c'est et cela s'appelle un désert d'une inconcevable solitude, dans laquelle personne ne reconnaît de chemin et de déterminations, car c'est au-dessus de toute forme déterminée.

« Voici comme on doit comprendre ces ténèbres. Elles sont une lumière qu'aucune intelligence créée ne peut naturellement atteindre et comprendre, et si elles sont un désert, c'est qu'elles n'ont aucune voie d'accès. L'esprit y est introduit au-dessus de lui-même, au-dessus de sa puissance de concevoir et de comprendre. Là il est abreuvé à la fontaine qui s'alimente à son propre fonds, à la vraie source, à la source par essence. Ah ! cette fontaine est douce, fraîche et pure, comme les fontaines les plus douces sont pures et fraîches à leur origine, avant qu'en se répandant, leur eau ne s'échauffe et ne s'aigrisse. Oh ! quelle pure et délicieuse fontaine est ici, à sa source, présentée à l'esprit ! En elle il se plonge tout entier, avec tout ce qu'il est et tout ce qu'il peut, et il voudrait volontiers y boire à pleine bouche, mais cela ne peut pas lui être accordé ici-bas, dans le temps. Alors il s'enfonce et s'enfonce toujours davantage dans le fond, tout comme une eau qui, répandue sur le sol, s'infiltre dans la terre...

« Voyez-vous maintenant comment cela se passe ? Avez-vous remarqué par quel merveilleux chemin Dieu conduit l'âme et comment son jeu vous a été ici montré ? Tout d'abord l'âme a reçu en elle le bien divin, dans toutes ses facultés, puis ce bien lui a été enlevé, elle n'a pu le retenir, alors elle s'est trouvée toute hors d'elle-même en désordre, oppressée, mais voici maintenant qu'il l'amène, l'attire jusqu'à lui, au-dessus d'elle-même et de toutes ses facultés et se donne ici lui-même à elle, mais d'autre façon que la première fois, et la voici délicieusement réordonnée. C'est bien ce que dit la fiancée au livre

de l'amour : *Introduxit me rex in cellarium*, le roi m'a introduit ou conduit dans son cellier, et là, il a mis en ordre l'amour [1].

« Sûrement il l'a ici tout à fait bien mis en ordre, il l'a conduite par un chemin merveilleux et solitaire, il l'a amenée et conduite jusqu'au profond abîme, en lui-même. Ce qu'elle y trouve dépasse tout sentiment, la raison ne peut y atteindre, personne ne peut le concevoir, ni le comprendre, c'est un véritable avant-goût de la vie éternelle [2]. »

Ruysbroeck écrit, de son côté, au terme de son ouvrage le plus célèbre, l'*Ornement des noces spirituelles* : « Pour que l'esprit puisse contempler Dieu par Dieu lui-même, sans intermédiaire,... il faut s'être perdu soi-même en une absence de modes et en une ténèbre, où tous les esprits contemplatifs sont engloutis fruitivement, incapables de jamais se retrouver eux-mêmes selon le mode de créature. C'est dans l'abîme de cette ténèbre où l'esprit aimant est mort à lui-même, que commencent la révélation de Dieu et la vie éternelle. Car c'est là que brille et qu'est engendrée une lumière incompréhensible, le Fils de Dieu même, en qui l'on contemple la vie sans fin. En cette lumière l'on devient voyant ; et cette lumière est donnée à l'esprit en son existence simple, là où il reçoit la clarté qui est Dieu même, au-dessus de tous les dons et de toute œuvre de la créature, en ce vide tout affranchi de l'esprit, où, par le moyen de l'amour de fruition, il s'est perdu lui-même et reçoit sans intermédiaire la clarté divine, tout transformé aussitôt en cette clarté même qu'il reçoit. Voyez cette clarté mystérieuse à laquelle on contemple tout ce que l'on désire, en rapport avec le vide de l'esprit, cette clarté est si grande que le contemplateur aimant n'aperçoit et n'éprouve en son propre fond, où il se repose, rien qu'une lumière incompréhensible ; et selon la nudité simple qui enveloppe toutes choses, il se trouve et se sent transformé en la lumière même qui le fait voir et rien autre chose. C'est ainsi que l'on devient voyant dans la lumière divine. Bienheureux

1. *Cantique des Cantiques*, II, 4.

2. Dans la traduction française des Œuvres de Tauler par le R. P. Noël, O. P., on trouvera ce sermon au tome II, p. 1.

les yeux qui voient ainsi, car ils possèdent la vie éternelle [1]. »

Pages émouvantes à coup sûr, mais disons-nous bien que cette intuition ne fut point une grâce réservée à cette école. Avant et depuis, toujours et partout, nous trouvons des âmes qui font de semblables confidences. Cependant il faut se borner. Nous en citerons deux seulement : l'une qui est justement célèbre, la bienheureuse Angèle de Foligno, morte en 1309, et l'autre, Madame Helyot, une française du XVII^e siècle que récemment l'on a tirée de l'oubli [2].

« Un jour mon âme âme fut ravie, dit Angèle de Foligno, et je voyais Dieu dans une telle clarté, avec une plénitude si parfaite que jamais il ne m'était apparu ainsi. A ce point l'amour disparut ; je perdis celui que je portais jusque là ; je devins sans amour. Et puis je vis Dieu dans une ténèbre, et la ténèbre venait ce de qu'il est un bien qui dépasse tout ce que l'on peut se figurer ou penser. Rien de ce que l'on peut se figurer ou penser n'approche de lui. Et alors furent données à mon âme une foi très certaine, une espérance assurée et inébranlable, une sécurité continuelle par rapport à Dieu, à tel point que toute crainte fut bannie. Et dans ce bien infini que l'on voit ainsi au milieu de la ténèbre, je me recueillis tout entière, je devins tellement sûre de posséder Dieu que je n'en puis jamais douter... Souvent donc je vois Dieu de cette façon et dans ce bien qui ne peut être exprimé par la bouche ni conçu par le cœur. Dans ce bien, dis-je, parfaitement sûr et secret, que mon intelligence perçoit au milieu de cette immense ténèbre, repose toute mon espérance. En le voyant je possède tout ce que je veux posséder, je sais tout ce que je veux savoir, et je vois tout bien. Et l'âme en le voyant ne peut songer qu'il lui échappera, ni qu'elle le quittera, ni que rien d'autre ne les séparera. Mais elle y jouit ineffablement de tout bien ; et elle ne voit absolument rien qui se puisse exprimer ni même concevoir ; elle ne voit rien et elle

1. RUYSBROECK, *Ornement des noces spirituelles*, l. III, ch. II (trad. des Bénédictins).

2. H. BRÉMOND. *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. V, p. 311-340.

voit tout. La ténèbre même est une garantie de la valeur suprême de ce bien. Plus elle est profonde, plus l'on voit qu'il dépasse tout. C'est le bien le plus secret...

« La divine puissance, la divine sagesse, la divine volonté que j'ai vues d'autre part merveilleusement et ineffablement sont moindres que ce bien. Celui-ci est un tout, les autres sont des parties. » Angèle de Foligno oppose donc à l'intuition de Dieu dans la ténèbre les lumières positives que l'Esprit-Saint donne aussi sur certains aspects de la vérité divine. La vision obscure de l'essence où s'identifient toutes les perfections est supérieure à une connaissance plus claire de la puissance, de la sagesse ou de l'amour.

D'ailleurs l'intuition obscure de Dieu comporte elle-même des degrés, elle peut atteindre un paroxysme exceptionnel : « A l'altitude ineffable de voir Dieu dans l'immense ténèbre mon esprit fut ravi trois fois. Je l'ai vu un nombre incalculable de fois avec ténèbre, mais trois fois seulement dans l'obscurité suprême. »

Remarquons aussi que cela se passe à la pointe de l'esprit, et n'empêche pas les angoisses de l'âme et les souffrances du corps. « Mon corps est travaillé par les infirmités ; le monde me poursuit avec ses épines et ses amertumes ; les démons m'affligent presque continuellement ; ils ont puissance sur moi. Dieu leur a permis d'affliger mon âme et mon corps, et je vois presque matériellement les assauts qu'ils me livrent. Mais de l'autre côté Dieu m'attire à lui, par le bien suprême que je vois dans la ténèbre. Dans l'immense ténèbre, je vois la Trinité sainte, et dans la Trinité aperçue dans la ténèbre, je me vois moi-même, debout, au centre. Voilà l'attrait suprême, près duquel tout n'est rien, voilà l'incompable. Les paroles que j'en dis me font l'effet d'un néant. Bien plus, elles me semblent des malédictions, des blasphèmes, tellement ce bien dépasse toutes mes expressions ! Quand j'en suis là, je ne me souviens plus de l'humanité de Jésus-Christ, du Dieu-homme, ni de quoi que ce soit qui ait une forme. Je vois tout et je ne vois rien [1]. »

1. *Acta Sanctorum*, 4 Januar., § 72-76.

De ces hauteurs vertigineuses où l'aigle plane et s'efforce de fixer le soleil, redescendons à terre. Voici madame Helyot, « la plus douce, la plus humble et la plus aimable personne du monde, » nous dit le P. Jean Crasset, jésuite [1]. Elle est morte à trente-sept ans, avant son mari, « conseiller du roi en sa cour des Aides de Paris ». En dehors de sa paroisse le monde religieux ne l'a pas connue. Et elle n'a point laissé la moindre autobiographie pour les âges futurs. Peut-être, sans le savoir, avons-nous rencontré nous aussi quelque madame Helyot. Or écoutez ce que nous raconte le religieux qui l'a guidée et observée pendant sept ou huit ans. Nous allons rejoindre dans les régions sublimes l'âme d'Angèle de Foligno.

« Dès lors qu'elle commençait son oraison, elle [Mme Helyot] s'élevait par une vue transcendante au-dessus de tout ce qui est créé et contemplait la divinité sans forme ni figure, sachant bien que Dieu n'est rien de ce qui tombe sous le sens, et qu'étant infini et incompréhensible de sa nature, il est impossible à l'esprit humain de le renfermer dans sa connaissance... Elle entrait dans un abîme de ténèbres qui environnent le trône de la Divinité et qui le rendent inaccessible à tous les esprits créés s'ils ne sont éclairés et fortifiés par la lumière de la gloire... Après qu'elle avait fait s'évanouir toutes les images dont la nature a tant de peine à se défaire, qu'elle s'était plongée dans ces ténèbres mystérieuses qui font tant de frayeurs aux âmes qui n'ont point marché dans ces routes... elle se voyait comme plongée dans ce grand et vaste océan de la Divinité où elle se perdait heureusement. Elle voyait l'être de Dieu, sans pouvoir rien comprendre de sa nature que sa grandeur immense... Son esprit, pénétré comme un globe de cristal de cette lumière substantielle, demeurait tout ravi de se trouver dans Dieu, sans pouvoir dire ce qu'elle voyait, et, par cette perte heureuse de sa raison, elle arrivait jusqu'à ces obscurités lumineuses qui surpassent toutes nos vues et toutes nos intelligences...

« Je ne puis mieux exprimer l'état où se trouvait quelquefois

1. *La vie de Mme Helyot*, par le P. Jean Crasset, Paris, 1682.

cette sainte âme, qu'en représentant un homme qui serait tout d'un coup transporté dans ces espaces infinis qu'on s'imagine être au-dessus des cieux et qu'on appelle pour cela imaginaires. Quel étonnement le saisirait, se voyant en un lieu où il n'y aurait ni ciel, ni terre, ni feu, ni eau, ni lumière, ni couleur, ni montagne, ni vallée, ni prairie, ni homme, ni bête, ni créature aucune qui lui tînt compagnie ; mais un vaste désert et un certain vide infini, invisible, incompréhensible, éternel et immuable qui n'aurait point de bornes ! Quel serait, dis-je, l'étonnement de cet homme de ne rien voir, de ne rien entendre, de ne rien goûter, de ne rien toucher et de n'avoir rien pour s'appuyer ! Il serait là comme suspendu entre l'être et le non-être. C'est dans cet état et dans ces déserts inconnus à la nature et dans ces néants de tout ce qui est créé que se trouvait quelquefois cette sainte âme, et c'est là qu'elle voyait Dieu seul... dans l'anéantissement de toutes ses conceptions [1]. »

A la suite de cette admirable page, l'auteur risque cinq ou six essais d'explication de ces grâces mystiques. N'allons pas plus loin et considérons ingénument cet état d'âme si parfaitement rapporté.

Madame Helyot, la Bienheureuse Angèle et tous ceux qui leur ressemblent ont un ancêtre renommé qui écrivit au Ve siècle sous le pseudonyme de Denys l'Aréopagite. Nous terminerons par quelques citations de ce maître.

Ayant parlé du pieux commerce des anges avec Dieu, Denys remarquait : « Il y a parmi nous des esprits appelés à une semblable grâce, autant qu'il est possible à l'homme de se rapprocher de l'ange : ce sont ceux qui, par la cessation de toute opération intellectuelle, entrent en union intime avec l'ineffable lumière. Or ils ne parlent de Dieu que par négation ; et c'est hautement convenable : car en ces suaves communications avec lui, ils furent surnaturellement éclairés de cette vérité, que Dieu est la cause de tout ce qui est, mais n'est rien de ce qui est, tant son être l'emporte sur tout être [2]. »

---

1. Cité d'après H. BRÉMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. V, p. 321-323.

2. DENYS, *Des noms divins*, ch. I, § 5 (trad. Darboy).

« Pour vous, ô bien-aimé Timothée, exercez-vous sans relâche aux contemplations mystiques ; laissez de côté les sens et les opérations de l'entendement, tout ce qui est matériel et intellectuel, toutes les choses qui sont et celles qui ne sont pas, et d'un essor surnaturel, allez vous unir, aussi intimement qu'il est possible, à celui qui est élevé par-dessus toute essence et toute notion. Car c'est par ce sincère, spontané et total abandon de vous-même et de toutes choses, que, libre et dégagé d'entraves, vous vous précipiterez dans l'éclat mystérieux de la divine obscurité...

« Délivrée du monde sensible et du monde intellectuel, l'âme entre dans la mystérieuse obscurité d'une sainte ignorance, et, renonçant à toute donnée scientifique, elle se perd en celui qui ne peut être ni vu ni saisi ; tout entière à ce souverain objet, sans appartenir à elle-même ni à d'autres ; unie à l'inconnu par la plus noble portion d'elle-même, et en raison de son renoncement à la science ; enfin puisant dans cette ignorance absolue une connaissance que l'entendement ne saurait conquérir [1]. »

Ces textes, saint Thomas les a bien connus. Que de fois il les rappelle ! Il avait abordé de bonne heure les œuvres de Denys à l'école d'Albert le Grand. Quand Albert entreprit le commentaire des *Noms divins*, son jeune disciple redoubla d'attention, écrit Guillaume de Thoco, et c'est alors qu'il revéla son génie. Faut-il raconter cette histoire célèbre ? Le cours du maître était particulièrement difficile. Un élève, assis à côté du gros garçon taciturne que l'on appelait le bœuf muet de Sicile, et pleinement convaincu que frère Thomas n'avait rien compris, s'offre pour lui répéter la leçon. Le jeune saint accepte humblement. Mais voici que l'officieux répétiteur s'embrouille et ne peut achever. A saint Thomas de lui venir en aide. Il explique si lumineusement le texte de l'Aréopagite, que le condisciple émerveillé demande d'intervertir les rôles désormais. Thomas accepte d'être son répétiteur, mais à condition que l'on n'en parle pas. Ce fut promis. Cependant à quelque temps de là un étudiant trouva devant la cellule de frère Thomas

1. DENYS, *Théologie mystique*, ch. I, § 1 et 3.

des notes qu'il lut curieusement et porta au Régent des Études. C'était l'interprétation d'un des passages les plus ardus des *Noms divins*. Albert le Grand fut tout surpris. Il voulut que dès le lendemain le jeune novice soutînt une thèse en public. La soutenance fut magistrale. Et Albert dit aux étudiants stupéfaits : « Ah ! nous appelons frère Thomas un bœuf muet ! Eh bien ! moi, je vous dis que les mugissements de ce bœuf retentiront si loin qu'on les entendra jusqu'aux extrémités du monde [1]. »

Saint Thomas avait donc trouvé dans les pages de Denys la réponse à la question de son cœur d'enfant : Qu'est-ce que Dieu ? Toute sa vie le grand docteur scolastique continuera de fréquenter ce maître. Plus d'une fois sans doute il en rectifiera les théories. Un exemple seulement. Où Denys disait tout à l'heure « cessation de toute opération intellectuelle », saint Thomas parlera de *l'intuition où se repose* l'esprit... Mais notre but n'est pas d'étudier jusqu'où s'étendent ces corrections. Nous n'avons donné la pensée de l'Aréopagite et des autres mystiques que comme l'expression d'une expérience. A saint Thomas nous demanderons de rattacher celle-ci aux principes. Il y a songé. Ces œuvres de Denys qui ne forment ensemble qu'un mince volume, notre Docteur les cite expressément jusqu'à mil sept cent deux fois, nous assure-t-on [2]. Et il a composé un commentaire suivi de l'ouvrage principal consacré aux Noms divins. Nul n'est plus qualifié que lui pour nous rendre compte sans timidité, mais sans exagération non plus, de l'intuition obscure de Dieu.

### § II. — Saint Thomas explique comment les dons du Saint-Esprit nous élèvent a une intuition négative de Dieu.

Plusieurs des mystiques que nous avons cités ont encouru à tort ou à raison le reproche de confondre avec nos capacités

1. Guill. de Thocq, *Vita S. Thomæ*, cap. III, § 13.

2. Durantel, *saint Thomas et le pseudo Denys*, p. 60. — Il faudrait réduire un peu ce chiffre, car M. Durantel compte parmi les œuvres authentiques du saint quelques opuscules apocryphes.

natives les aptitudes supérieures que Dieu y ajoute gratuitement. Ce n'est point à saint Thomas qu'un tel reproche peut s'adresser. Mais d'autre part il a su reconnaître l'harmonie profonde qui règne entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Pour lui la grâce perfectionne la nature, et les aspirations de l'une se trouvent comblées par l'autre au-delà de toute espérance.

C'est le cas pour l'intuition de l'essence divine.

« Tous les hommes ont naturellement le désir de découvrir les causes de ce qu'ils aperçoivent. Leur surprise en présence d'événements dont ils ignoraient le pourquoi a fait naître la philosophie. La raison une fois révélée, l'intelligence se tient pour satisfaite. Mais son inquiétude ne cesse complètement que si d'étape en étape elle a pu remonter jusqu'à la cause suprême. Alors seulement notre intelligence se repose tout à fait contente. Les hommes ont donc par instinct le désir de connaître la cause première, c'est-à-dire Dieu lui-même [1]. »

Connaître non seulement l'existence de Dieu, mais sa vie intime, nous le voudrions bien, si c'était possible. Or Dieu a voulu que ce rêve puisse se réaliser. C'est un fait. Des messagers divins, portant leurs titres de créance, vinrent nous le révéler. « Après avoir, à plusieurs reprises et en diverses manières, parlé autrefois à nos pères par les Prophètes, Dieu, dit saint Paul, nous a dans ces derniers temps parlé par son propre Fils [2]. » A cette révélation extérieure que l'Église conserve et répète, s'ajoute l'instinct du Saint-Esprit, notre Maître intérieur, qui stimule vers le but surnaturel les âmes qui lui sont dociles. Si bien que par la grâce nous sentons comme naturellement en nous un vrai désir de voir Dieu. Ce désir ne peut être frustré [3].

De quelle manière Dieu le comblera-t-il ? Suivons bien le raisonnement de saint Thomas. Quand nous examinons des natures qui sont coordonnées de façon à former ensemble un système, nous constatons que la nature inférieure, non contente

1. *III Gent.*, cap. 25. — Cf. cap. 50 et 51.

2. *Hebr.*, I, 1.

3. « Quamvis homo naturaliter inclinetur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi sed solum per gratiam, et hoc propter eminentiam illius finis » (*in Boet. de Trinit.*, qu 6, a. 4. ad 5). — Cf. Ia qu. 12, a. 1, Ia IIae, qu. 3, a. 8.

de suivre le mouvement qui lui est propre, subit encore l'influence de la nature supérieure. Ainsi la mer, laissée à elle-même, s'étend en nappe et épouse la forme du globe. Mais la lune l'attire et en gonflant sa masse produit le phénomène des marées. Ceci n'est naturel à l'eau que si on la considère en composition avec la lune. Autrement ce flux et ce reflux lui sont surnaturels.

Sur ce principe, éclairé par cette comparaison, notre Docteur va édifier une théorie splendide. Dans l'ordre des règnes Dieu est notre supérieur immédiat. Avec les esprits angéliques et seul de cet univers visible, l'homme appartient, si j'ose dire, à la famille divine. Toutes les créatures ont bien avec Dieu cette ressemblance générale d'exister. En plusieurs on remarque une similitude déjà plus précise, celle de vivre. Mais l'homme, en sa qualité d'être pensant, est à l'image du Créateur.

Sans doute l'homme pense à sa façon, qui n'est point celle de Dieu. Nous avons cette première infirmité que, pour arriver à percevoir l'être, il nous faut partir des données sensibles. Néanmoins notre esprit est orienté vers l'être, et vers l'être sans restriction, pas seulement vers ce qui est selon tel mode ou selon tel autre, mais vers tout ce qui est. Or Dieu est. Il est l'Être même. Par notre esprit nous voilà donc en jonction avec sa nature. Nous entrevoyons dès lors qu'une influence peut émaner de lui qui nous donne un perfectionnement supérieur.

Il peut accomplir pour nous ce qu'il ne pourrait en faveur des pierres, des plantes, ni des bêtes. Ces créatures n'ont rien qui les rende susceptibles d'être élevées à son niveau. Nous autres, nous possédons cette *puissance obédientielle*. C'est là notre grandeur et la source de notre gloire. Parce que nous sommes des esprits ordonnés à l'être, Dieu peut s'incliner vers nous et nous faire entrer en participation de sa nature : nous le connaîtrons comme il se connaît, et par suite nous l'aimerons comme il s'aime. Ce sera notre béatitude surnaturelle [1].

---

1. IIa IIae, qu. 2, a. 3 — IIIa, qu. 9, a. 2, ad 3 : « Visio beata est quodammodo supra naturam animae rationalis, in quantum scilicet ad eam propriâ virtute pervenire non potest. Alio modo est secundum naturam ipsius, in quantum scilicet secundum naturam suam est capax ejus, prout est ad imaginem Dei facta. »

Pour accomplir cette éducation sublime, Dieu se donnera à nous. Son énergie transcendante devra se communiquer à nos facultés. En particulier notre intelligence aura besoin de participer à sa propre lumière.

Nous exposons avec nos faibles moyens les choses qui nous dépassent. Pour rendre compte de la connaissance intellectuelle nous en sommes réduits à user d'images et de mots qui se rapportent d'abord aux sens ; et nous inspirant surtout du plus délicat, qui est celui de la vue, nous transposons dans l'ordre spirituel le terme de vision. Or pour qu'un objet s'imprime sur notre rétine, il faut que la lumière le rende visible. Ainsi disons-nous qu'il y a dans notre âme comme une lumière qui rend les objets intelligibles. On la nomme intellect actif [1]. Nous en avons déjà parlé, mais il nous faut maintenant compléter nos premières explications.

Cette lumière intellectuelle ne se borne pas à illuminer l'image matérielle pour y faire resplendir des lignes idéales. Elle joue un autre rôle dont on a peu souvent l'occasion de parler, mais qui n'en existe pas moins : éclairer l'intellect passif, le faire passer à l'acte, par la conception de l'idée [2]. Dans l'ordre naturel de nos connaissances cette double opération s'accomplit du même coup. Mais s'il s'agit de voir l'essence divine, qui est pure de toute matière et parfaitement intelligible, aucune illumination de l'objet n'est requise. C'est dans la seconde de ses fonctions seulement que notre intellect actif doit être renforcé. Il faut qu'à notre lumière se joigne la lumière divine afin de mettre au point l'intellect passif [3]. Alors et aussitôt notre esprit verra la Trinité lui apparaître. Les bienheureux jouissent de cette lumière de gloire : « La Jérusalem céleste n'a besoin ni de

---

1. *III Gent.*, cap. 53 : quia vero...

2. I$^{a}$, qu. 79, a. 3 : « Ad faciendum intelligibilia in actu... ad præbendum lumen intelligibile intelligenti. »

3. « Lumen (gloriæ) non est necessarium ad hoc quod faciat intelligibile in potentia esse intelligibile in actu, ad quod est nobis necessarium lumen intellectus agentis ; quia ipsa divina essentia, cum sit a materia separata, est per se actu intelligibilis ; sed erit necessarium tantum ad perficiendum intellectum, ad quod etiam nunc lumen intellectus agentis valet. » (*Quodlibet*, VII, qu. 1 a.1). — Cf. *III Sent.*, dist. 14, qu.1, a. 1, q$^{la}$3.

soleil ni de lune pour l'éclairer, dit saint Jean, car la gloire de Dieu l'illumine [1]. »

Mais ici-bas notre intelligence n'est pas encore pleinement surnaturalisée. Pour le moment elle en est à croire comme un jeune disciple au principe énoncé par le maître. Forte de la divine parole, elle admet que la vie intime de Dieu est celle de trois personnes égales possédant ensemble la nature infinie. C'est l'initiation nécessaire. Tout écolier commence par croire afin de savoir un jour [2]. La foi est le préambule de la vision béatifique [3].

Par elle-même cependant la foi est aveugle. Puisque nous avons commencé à nous servir d'analogies sensibles en parlant de *vision*, nous dirons, à la suite de saint Thomas et même de saint Paul, que l'assentiment du fidèle résulte plutôt d'une *audition* [4]. En croyant, on accède à la vérité, mais comme le fait quelqu'un qui ne comprenant pas les mathématiques tient de son professeur les axiomes de géométrie. Devant la parole entendue l'esprit s'incline. La volonté est mue par la grâce pour presser l'intelligence, et l'intelligence reçoit le secours de Dieu pour obéir. Saint Thomas définit ainsi la vertu de foi : « Une aptitude surnaturelle donnée à notre intelligence pour suivre facilement l'ordre de la volonté qui demande de croire à la révélation divine [5]. »

En admettant la vérité surnaturelle par ouï-dire on possède *un titre* à la voir un jour, mais on ne voit pas encore. Ne sera-t-il jamais donné sur cette terre de commencer à voir Dieu ? Oui, cela est donné aux mystiques. Ils nous l'affirment, et nous avons longuement cité leurs confidences.

Pour eux en même temps que pour les saints du ciel Notre-

1. *Apocal.*, XXI, 23.

2. IIa IIae, qu. 2, a. 3.

3. *De Verit.*, qu. 14, a. 2 : « Fides est habitus mentis quâ inchoatur vita æterna in nobis, faciens intellectum non apparentibus assentire. »

4. « Fides magis habet cognitionem auditui similem quam visioni. » (*III Gent.*, c. 40).

5. *De Verit.*, qu. 18, a. 3 ; — IIa IIae, qu. 6, a. 1, corp. et ad 3 ; — *De Verit.* qu. 14, a. 4 : « Ad hoc quod intellectus prompte sequatur imperium voluntatis oportet quod aliquis habitus sit in ipso intellectu speculativo, et hic est habitus fidei divinitus infusus. »

Seigneur a prononcé : « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu ». Le mystique est un saint de la terre qui reçoit déjà un avant-goût de la vision céleste.

Qu'est-ce à dire ? Serions-nous d'avis maintenant que son intuition n'est qu'une vision béatifique atténuée ? Non. Il y a entre les deux des oppositions plus importantes qu'une simple différence de degré. Nous en noterons trois pour le moins.

D'abord la lumière de gloire est accordée à demeure comme l'intellect actif qu'elle surnaturalise. Celui-ci nous met en possession des premiers principes naturels dont nous tirons toute notre science par démonstration ; la lumière de gloire donne d'une façon définitive la vision de l'essence divine, où tout le reste se découvre comme en la source plénière. Mais l'illumination mystique nous est accordée par Dieu de façon *transitoire*, bien que nous possédions dans les dons du Saint-Esprit des aptitudes toujours prêtes à l'accueillir [1].

Ensuite la vision béatifique est immédiate. Rien ne s'interpose entre l'intelligence des élus et l'essence divine qu'ils connaissent par elle-même. Au contraire, les plus grands saints, ici-bas, la voient dans ses effets *comme dans un miroir* où elle se reflète. Assurément ils connaissent par la révélation et par leur propre expérience intime des effets plus nombreux et plus significatifs que les artistes ou les philosophes n'en aperçoivent avec leur intelligence laissée à ses forces naturelles [2]. Il faut ajouter que la lumière des dons du Saint-Esprit renforce si bien l'intellect actif qu'il peut choisir des images plus adaptées, en extraire des idées plus exactes, et provoquer un jugement plus juste [3]. Notons encore que le Maître intérieur dispense de raisonner. Son disciple n'a que faire des moyens termes par où

---

1. IIa IIae, qu. 171, a. 2 ; — Ia IIae, qu. 68, a. 3, ad 3. — Moïse et saint Paul, pour des raisons à part, ont joui transitoirement du bienfait de la lumière de gloire ; mais ce sont deux cas exceptionnels que nous laissons de côté.

2. Ia, qu. 12, a. 13, ad 1

3. *Ibid.*, ad 2 ; — *in Boet. de Trinit.*, qu. 1, a. 2 : « In hoc autem profectu cognitionis Dei (per effectus) maxime juvatur mens humana cum lumen ejus naturale novâ illustratione confortatur ; sicut est lumen fidei et doni sapientiæ et intellectus per quod mens supra se in contemplatione elevatur, in quantum cognoscit Deum esse supra omne id quod naturaliter apprehendit. »

passent les théologiens pour remonter des effets jusqu'à la cause première. Simultanément, dans un même acte, le contemplatif connaît les effets et voit en eux la cause divine qu'ils signifient [1]. Néanmoins l'intuition de Dieu est médiate, *tanquam in speculo*, dit saint Paul.

*Et in œnigmate*, ajoute l'Apôtre. C'est la troisième différence entre la vision des bienheureux et celle des mystiques. « On distingue une double vision de Dieu, l'une parfaite, qui consiste à découvrir l'essence divine ; l'autre imparfaite, qui se réalise lorsqu'on voit non ce que Dieu est, mais ce qu'il n'est pas ; et durant cette vie notre connaissance de Dieu s'élève d'autant plus que nous avons l'intuition qu'il dépasse tout ce que nous pouvons comprendre. Or l'une et l'autre de ces visions de Dieu sont l'œuvre du don d'intelligence. La première sera produite par lui dans la patrie céleste ; la seconde appartient au don tel qu'il commence à fleurir en nous durant le pèlerinage terrestre [2]. » Le saint du ciel, arrivé au terme, voit Dieu de près. Le juste de la terre ne l'aperçoit que de loin. Voyant un homme de près, je le reconnais positivement. Le découvrant de très loin, je distingue seulement que ce n'est pas un bloc de pierre, ni un arbre... Ma connaissance est négative. Elle procède par élimination [3].

Voilà donc cette intuition obscure dont les mystiques nous parlaient. De l'existence de Dieu ils étaient déjà amoureusement convaincus. Ils sentaient même son action puissante et douce sourdre au fond de leur âme. Des lumières positives leur étaient données sur l'épanouissement extérieur de la Bonté suprême dans ses œuvres multiples. En ces reflets le rayonnement divin s'atténue suffisamment pour cesser de nous éblouir. Mais plus nous remontons vers le noyau central de l'essence divine, afin de savoir ce qui la constitue en propre, moins nous

---

1. IIa IIae, qu. 9, a. 1, ad 1 ; — Ia, qu. 94, a. 1, ad 3.

2. IIa IIae, qu. 8, a 7

3. « Ainsi, dit encore Denys l'Aréopagite, celui qui façonne de la matière brute en une noble image, enlève les parties extérieures qui dérobaient la vue des formes internes et dégage la beauté latente par le seul fait de ce retranchement. » (DENYS, *Théologie mystique*, ch. II).

sommes en mesure de rien discerner. Nous ressemblons à l'oiseau nocturne incapable de voir le soleil. Le dernier mot de notre esprit consiste à reconnaître que Dieu en lui-même n'est rien de ce que nous imaginons, qu'il dépasse infiniment tout ce que nous pouvons penser. Par quelle purification spontanée de toute image et de toute forme spirituelle s'accomplit dans l'âme cette intuition obscure ; comment elle s'achève dans le savourement de ce fruit du Saint-Esprit qui se nomme la foi et qui est un avant-goût de la vision céleste : il faudra l'expliquer dans les deux paragraphes suivants.

### § III. — L'INTUITION NÉGATIVE DE DIEU S'OPÈRE PAR LA PURIFICATION PASSIVE DES IMAGES ET DES FORMES SPIRITUELLES.

Bienheureux les purs, car ils verront Dieu ! Avec saint Thomas, « distinguons deux sortes de pureté nécessaires à cette vision. L'une doit s'acquérir au préalable pour y disposer l'âme : c'est la purification du cœur, le renoncement à toutes les attaches désordonnées. Elle est l'œuvre des vertus et des dons du Saint-Esprit qui se rapportent à l'affectivité ». On la nomme active si elle est due à l'exercice des vertus morales, et passive quand elle provient des dons et que le Saint-Esprit sèvre lui-même notre cœur pour l'unir à Dieu seul.

« Il y a une autre pureté par laquelle s'accomplit l'intuition divine. Il faut que l'esprit soit net d'erreurs, d'images et de formes spirituelles. Ce résultat est produit par le don d'intelligence [1]. »

Sans doute le fidèle qui médite et le théologien qui étudie s'y appliquent eux-mêmes activement, avec la coopération de la grâce et de la vertu de foi. Mais chez le contemplatif l'œuvre s'accomplit spontanément par la grâce opérante des dons du Saint-Esprit.

Voilà, résumé en quelques mots, tout ce que nous disent

---

1. IIa IIae, qu. 8, a. 7. — Cf. *III Sent.* d. 34, qu. 1, a. 4 : « ...ab erroribus et phantasmatibus et spiritualibus formis a quibus omnibus docet abscindere Dionysius tendentes in divinam contemplationem. »

les auteurs spirituels sur la purification active et passive du cœur et de l'esprit.

Pour celle du cœur on en a déjà parlé à plusieurs reprises. D'ailleurs il ne rentre pas dans notre sujet d'y insister. Nous devons étudier celle de l'esprit. Voyons donc en quoi consiste la purification des images et des formes spirituelles.

Dans un bel article de son ouvrage sur le *de Trinitate* de Boèce, saint Thomas nous explique comment on doit se débarrasser des images. *Utrum in divinis sit omnino imaginatio relinquenda ?* A cette question notre Docteur répond en citant le texte de l'Aréopagite : « Mon cher Timothée, pour les contemplations mystiques il te faut laisser de côté les sens. »

L'étude de la divinité n'est point comme celle de la nature ou des mathématiques. Dans ces derniers cas on part de la matière et l'on y demeure plus ou moins. Pour connaître Dieu nous commençons aussi par l'expérience sensible. Mais des effets corporels nous remontons à la cause première qui les dépasse, et d'elle nous éliminons tout ce qui est matériel. Nous savons que Dieu n'est absolument rien de ce qui peut être perçu par les sens, et figuré de quelque façon. Oui, nous le savons, plus ou moins bien. Mais comme le mystique sent que cela est vrai ! Au-dessus de sa raison, le Saint-Esprit lui donne une puissance instinctive de négation qui est extraordinaire de force et de netteté.

N'empêche qu'à moins de sortir de l'humanité pour agir à la façon des anges, le secours de l'imagination demeure toujours nécessaire. Elle fournit les matériaux de la connaissance intellectuelle. Même une fois l'idée acquise on ne peut abandonner l'image : celle-ci est pour notre idée un point d'appui permanent. En elle l'esprit regarde l'idée. Impossible de comprendre que Dieu est cause des corps, transcendant à tous les corps, pur de toute matière corporelle, sans se figurer un corps quelconque. Aussi bien quand l'imagination est pour une raison ou pour une autre empêchée d'agir, toute connaissance de Dieu devient par là même impossible. Telle sont les paroles de saint Thomas [1].

1. *In Boet. de Trin.*, qu. 6, a. 2, corp., ad 2, ad 3, ad 5.

Philosophe et théologien qui tient à sauvegarder toute la doctrine, il a bien soin de ne rien exagérer. Les mystiques qui disent et répètent d'une manière absolue qu'ils contemplent Dieu sans forme aucune, ont été moins circonspects. Cependant la différence entre les deux façons de parler s'atténuera si nous faisons remarquer que le mot image, en latin *phantasma*, doit être interprété selon le sens large qu'il possède sous la plume des scolastiques. Il n'est pas question de se figurer Dieu avec l'aspect extérieur d'un homme puissant et vénérable ; il ne s'agit même pas nécessairement d'un signe représentatif d'ordre visuel ; l'impression requise peut affecter un autre sens, et rester quasi inconsciente. Il arrivera, par exemple, que l'on prendra pour fixer l'esprit en présence de Dieu ce symbole de l'éther impalpable qui nous environne et s'étend à l'infini autour de nous. L'expérience de Madame Helyot, que nous a racontée son directeur, ne supposait-elle pas cette représentation ? Ou encore le mystique partira du mouvement de vie, du sentiment de bien-être qu'il éprouve, pour s'élever à Dieu : « O vie de ma vie, ô soutien de mon être ! » s'écriait sainte Thérèse [1]. Les âmes favorisées du ciel nous affirment elles-mêmes que sans une certaine euphorie, par exemple lorsqu'on se trouve dans un état de douleur aiguë, il n'y a pas normalement de contemplation.

C'est avec cette réserve que l'on doit comprendre la purification des images. D'ailleurs il reste vrai que si le *phantasma* est nécessaire à l'élaboration intellectuelle, il faut qu'en définitive l'idée s'en dégage parfaitement.

Dans la page célèbre où saint Augustin nous raconte l'expérience mystique qu'il eut avec sa mère à la fenêtre d'Ostie, il nous dit d'abord comment ils s'étaient élevés progressivement au-dessus des choses corporelles. « Nous causions tout doucement, et oubliant le passé, pour nous élancer vers l'avenir, nous cherchions ensemble, à la lumière de cette Vérité qui est Toi-même, Seigneur, qu'elle devait être cette vie éternelle des saints que l'œil de l'homme n'a point vue, que son oreille n'a point entendue

1. SAINTE THÉRÈSE, *Le château intérieur*, sept. demeures, ch. II.

et que son cœur ne peut comprendre. Or nous aspirions des lèvres du cœur aux célestes courants de tes fontaines, fontaines de vie qui résident en toi, pour nous y désaltérer autant que nous pourrions, et ainsi nous élever de quelque manière à une pensée si haute.

« Comme notre entretien nous avait conduits à cette conclusion que les plaisirs de la chair, si grands qu'ils soient, et dans n'importe quelle splendeur de lumière corporelle, loin de soutenir la comparaison avec la joie de cette autre vie, ne méritaient pas même un souvenir, un élan d'amour nous enleva vers cette félicité, et nous parcourûmes l'une après l'autre toutes les choses corporelles, jusqu'au ciel lui-même, d'où le soleil, la lune et les étoiles répandent leur lumière sur la terre. Et nous montions toujours en nous-mêmes par nos pensées et nos paroles, et nous admirions tes œuvres. Et nous parvînmes à nos âmes... *mentes nostras* [1]... »

Notre âme intelligente, *mens*, voilà entre toutes les œuvres de Dieu qui sont à notre portée celle qui peut le mieux nous révéler le Créateur, car elle a été faite par lui à son image.

Sans cesse les grands mystiques du XIVe siècle, et Tauler en particulier, nous parlent de ce fond de l'âme, de son centre, de sa cime, image de la Trinité sainte et lieu de notre rencontre avec elle [2].

Par bonheur saint Thomas a traité longuement cette question : *de mente prout est in eâ imago Trinitatis* [3]. Il nous est facile de connaître sa pensée. Ne corrige-t-il point saint Augustin ? Peut-être. Tauler en ses explications doctrinales ne s'est-il pas séparé de saint Thomas ? Sans doute, mais ce n'est pas notre affaire.

Nous traduisons le mot *mens* par *esprit*. C'est, dit saint Thomas, ce qui nous met d'emblée au-dessus des autres êtres de ce monde [4], notre énergie suprême qui comprend la mémoire,

1. SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, l. IX, ch. x (trad. L. Bertrand).

2. Voir en particulier TAULER, 19e dimanche après la Trinité (*Œuvres complètes*, édit. Noël, t. IV, p. 190-191).

3. *De Verit.*, qu. 10.

4. Ia, qu. 93, a. 6.

l'intelligence et la volonté réunies ensemble [1] ; rien n'est plus proche de Dieu [2]. L'esprit, en ce qu'il se souvient, qu'il comprend et qu'il veut, est une image de la Trinité. Assurément la mémoire ne constitue pas comme la volonté une faculté distincte de l'intelligence, elle est cette capacité que possède notre intelligence même de contenir des idées en réserve, et l'on appelle proprement du nom d'intelligence le pouvoir de les considérer actuellement. Mais cette double manière d'être suffit à légitimer une distinction. Il y a donc en notre esprit ces trois puissances : mémoire, intelligence et volonté [3].

Si nous nous replions sur nous-mêmes pour nous penser et nous aimer, nous ressemblons à Dieu qui s'exprime dans son Verbe, auquel le relie l'Amour personnifié dans le Saint-Esprit. Mais ce n'est qu'une analogie lointaine. Une image plus expressive de la Trinité se montre en nous lorsque nous nous occupons de Dieu dont notre mémoire garde le souvenir, lorsque notre intelligence le contemple actuellement et que notre volonté s'enflamme d'amour pour lui. Alors c'est comme la vie du Père, du Fils et de l'Esprit [4].

L'image est encore plus parfaite ; obscure jusque-là, elle apparaît claire et belle, dit saint Thomas, si l'on se trouve en état de grâce, car de ce fait Dieu habite vraiment en nous, comme Père, Verbe et Esprit-Saint. D'abord le Père vient au fond de notre esprit : « Si quelqu'un m'aime, dit Jésus, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera et nous viendrons à lui, et nous ferons notre demeure chez lui [5]. » Nous viendrons ! Le Fils vient lui aussi. Car le Père étend jusqu'à notre intelligence la génération de son Verbe par l'illumination surnaturelle qui nous fait connaître Dieu en lui-même. N'est-ce pas ce que Jésus répond à Pierre lorsque celui-ci a su proclamer : Tu es le Fils de Dieu ? — « Heureux es-tu, Simon, fils de Jean, car ce n'est pas la chair ni le sang qui t'ont révélé cela, mais mon

1. *De Verit.*, qu. 10, a. 1 et 2.
2. Ia, qu. 93, a. 3, ad 2.
3. *De Verit.*, qu. 10, a. 1, 2 et 3.
4. *De Verit.*, qu. 10, a. 7 ; — Ia, qu. 93, a. 8.
5. *Joan.*, XIV, 23.

Père qui est dans les cieux [1]. » De plus, l'acte éternel par lequel le Père et le Fils s'aiment mutuellement se prolonge jusqu'en notre volonté, qui s'éprend d'amour surnaturel et adhère à la souveraine bonté de Dieu. C'est la mission du Saint-Esprit. En venant à nous les deux premières personnes nous le donnent. « Le Consolateur, l'Esprit-Saint que le Père vous enverra en mon nom, dit Jésus,... que je vous enverrai moi-même,... me glorifiera, car il prendra du mien et vous l'annoncera. Tout ce qu'a le Père est à moi, c'est pourquoi j'ai dit qu'il prendra du mien et vous l'annoncera [2]. » L'Amour du Père et du Fils, leur Amour en personne qui s'écoule en nous, y pousse, dit saint Paul, des appels ineffables, des cris d'affection filiale vers Dieu [3].

De toutes ces affirmations des saintes Écritures il résulte que nous entrons vraiment dans le cycle de la vie trinitaire. Notre âme est déiforme, déicolore, suivant l'expression des auteurs spirituels [4].

Mais soyons prudents en matière si délicate. Sans doute, par suite de cette communion à la vie divine il peut se produire une expérience mystique dont nous avons déjà parlé, à propos du savourement de la charité, et sur laquelle nous reviendrons en traitant des fruits du Saint-Esprit. Actuellement il s'agit d'intuition proprement *intellectuelle*. Or saint Thomas nous le fait remarquer, on ne peut acquérir la certitude parfaite d'être en état de grâce. Cette connaissance et cet amour que j'éprouve en moi me font-ils atteindre Dieu surnaturellement ? Sont-ils vraiment des actes produits par la vertu de charité ou le don de sagesse ? Ne seraient-ils point le résultat d'habitudes acquises par mes propres efforts ? Je ne puis le discerner à coup sûr [5].

Je ne connais que mon esprit avec sa mémoire, son intelligence et sa volonté, c'est-à-dire l'image obscure de Dieu dont il a été question auparavant, celle qui me fut donnée par création [6].

1. *Matth.* XVI, 17. — Voir encore *Joan.*, XVII, 20-26.
2. *Joan.* XIV, 26 ; XVI, 7, 14, 15.
3. *Rom.* V, 5 ; VIII, 15-17, 26 ; *Ephes.* I, 13.
4. 1a, qu. 93, a. 4 ; a. 8, corp. et ad 3 ; qu. 43, surtout a. 5, ad 2.
5. *De Verit.*, qu. 10, a. 10, corp., ad 1, ad 2.
6. « Duplex est imago Dei in nobis : una creationis quæ consistit in mente

Je dois regarder là pour me faire une idée du mystère divin qui fut révélé aux hommes.

Comment est-ce que je perçois mon esprit ? Par ses actes. Je pense, donc je suis un être pensant, l'inférence est immédiate. Et comme mon esprit m'est toujours présent, je puis toujours penser, et par conséquent toujours connaître mon esprit. En ce sens il est vrai de dire que mon esprit se connaît par lui-même, et connaît toujours son existence.

Quant à pénétrer sa nature, ce n'est point facile. Que d'hommes s'y trompent ! les philosophes eux-mêmes ne s'entendent pas à ce sujet. C'est par le détour des choses matérielles, seuls objets qui soient directement à ma portée, qu'il me faut passer pour concevoir tant bien que mal mon esprit [1]. Et voici que ce concept, déjà obscur, doit supporter d'autres retouches de négation pour me représenter Dieu sans anthropomorphisme [2].

On se moque de l'hérésie naïve du solitaire Sérapion qui s'obstinait à croire que Dieu eût un corps [3]. Mon erreur serait

---

secundum unam essentiam et tres potentias : alia recreationis quæ attenditur secundum lumen gratiæ. » (*De Verit.*, qu. 29, a. 1, arg. 12).

1. *De Verit.*, qu. 10, a. 8, corp. et resp. — Citons seulement ces lignes : « Verbum Augustini est intelligendum quod mens seipsam per seipsam cognoscit quod ex ipsâ mente est ei unde possit in actum prodire, quo se actualiter cognoscat percipiendo se esse ; sicut ex specie habitualiter in mente receptâ est in mente ut possit actualiter rem illam considerare. Sed qualis est natura ipsius mentis, mens non potest percipere nisi ex consideratione objecti sui... Anima est sibi ipsi præsens ut intelligibilis, id est ut intelligi possit ; non autem ut per seipsam intelligatur, sed ex objecto suo... Nunquam impletur (intellectus possibilis) nisi per species intelligibiles a sensibus abstractas. » (ad 1 in contrarium, ad 4, ad 11.)

C'est ainsi qu'il faut interpréter, d'après la doctrine constante de saint Thomas, le texte suivant : « Secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum qui nihil aliud est quam præsentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et Deum indeterminatè, et consequitur quidam amor indeterminatus. » (*I Sent.*, dist. 3, qu. 4, a. 5.)

2. *III Gent.*, cap. 47 : « Etsi mens humana de propinquiori Dei similitudinem repræsentet quam inferiores creaturæ, tamen cognitio Dei quæ ex mente humanâ accipi potest non excedit illud genus cognitionis quod ex sensibilibus sumitur, quum et ipsa de seipsâ cognoscat quid est per hoc quod natura sensibilium intelligit, ut dictum est (cap. 46) ; unde nec per hanc viam cognosci Deus altiori modo potest quam sicut cognoscatur causa per effectum. »

3. IIa IIae, qu. 188, a. 5. — Cf. CASSIEN, *Conférences avec les Pères du désert*, X, 3.

moins ridicule sans doute si je concevais Dieu à la façon d'un grand Esprit désincarné. Elle resterait grave pourtant.

Tout ce qui est corporel, action ou passion d'ordre sensible, ne se peut dire de Dieu que par métaphore. Voilà pour Sérapion et les anthropomorphistes du désert de Scété ou d'ailleurs. Nous lisons bien dans l'Écriture : Dieu parle, Dieu est irrité. Cela signifie seulement que tel effet dont il est l'auteur est semblable à ce que produit un homme qui parle, ou qui est irrité. Dieu révèle ses secrets, Dieu châtie les coupables. Mais ni l'organe de la parole ni les transports de la colère ne se trouvent aucunement dans un pur Esprit.

Nous nous tromperions encore, quoique moins grossièrement, si nous lui attribuions les réalités spirituelles elles-mêmes telles que nous les trouvons en nous. Sans doute l'intelligence, la volonté et leurs vertus sont des perfections qui ne comportent d'elles-mêmes aucune tare. Elles existent donc à proprement parler dans la Cause première dont elles nous viennent. Il ne s'agit plus de simples métaphores comme tout à l'heure. Ces qualités sont en Dieu formellement avant d'être en nous. Mais à suivre le cours de notre connaissance, c'est dans notre âme que nous les découvrons d'abord. Nous n'arrivons à Dieu qu'ensuite. Et pour lui donner à juste titre ces perfections, nous devons les purifier de tout mode humain [1].

On n'y songe pas d'ordinaire. On se figure assez communément qu'il suffit d'*intensifier* la qualité spirituelle, de la pousser à l'extrême limite dans le genre qui nous est connu, pour être à même de l'attribuer à Dieu. Mais on se trompe, car Dieu ne rentre d'aucune façon dans un même genre avec les êtres créés [2]. C'est un peu comme si l'on prétendait, en intensifiant la vue sensible, arriver à en faire de l'intelligence.

Cependant ne passons pas d'un extrême à l'autre à la suite des agnostiques. Pour reprendre l'exemple que nous venons de citer, il n'y a pas d'*équivoque* à employer le mot de connaissance pour l'œil et pour l'esprit. Une réelle *analogie* justifie l'emploi

1. 1a qu. 13, a. 3, corp. et ad 2 ; a. 6 ; — *De potentia*, qu. 7, a. 5.

2. 1a qu. 88, a. 2, ad 4 ; — *Comment. de Divinis Nomin.*, cap. IV, lect. 5. — *In Boet. de Trinitate*, qu. 6, a. 3.

d'un terme unique. Ce mot de connaissance représente dans les deux cas des choses qui malgré leur diversité se rencontrent à un point de vue. Quel est ce point de vue ? Qu'y a-t-il de commun, entre la vision sensible et l'évidence intellectuelle ? Une proportion. La vision est à l'œil ce que l'intellection est à l'esprit. Et cette communauté de proportion est bien rendue par le terme de *connaissance* qui signifie à des titres divers l'assimilation de la faculté humaine à un objet. Or on trouvera des analogies semblables pour parler de Dieu.

Prenons dans notre esprit une perfection, la connaissance intellectuelle, par exemple. La passivité de notre intelligence qui ne perçoit que sous l'impression des objets, la pauvreté des idées qu'elle acquiert peu à peu, et tous ses autres défauts ne sont pas essentiels à la science. On peut donc dire sans équivoque que Dieu sait lui aussi. Ce que notre esprit est à son intellection Dieu l'est à la sienne [1]. Et me voilà travaillant à concevoir celle-ci. Je suis obligé d'éliminer tous les modes défectueux que revêt notre science. Celle de Dieu n'est pas produite par les choses créées ; au contraire, Dieu réalise les choses en pensant à elles. La science de Dieu n'est pas une qualité qui lui survient accidentellement, elle est identique à son essence, etc. Grâce à des purifications successives je m'en fais peu à peu une idée approchante, mais, hélas ! une idée de plus en plus obscure, car c'est en condamnant en elle tous les modes qui contribuaient malgré leurs imperfections à nous la rendre claire que je l'approprie à Dieu. Si je m'en tenais à l'intelligence *telle que je l'expérimente*, il serait plus proche de la vérité de dire : Dieu n'est pas intelligent. Cette parole, saint Thomas la trouve sous la plume de l'Aréopagite et il l'admet dans le sens que l'on vient de dire [2].

Dieu ne vit pas, il n'est pas sage, il n'est pas bon, il n'est pas beau. De telles formules émaillent le livre des Noms divins et le commentaire que saint Thomas en a composé [3]. Le cha-

1. *De Verit.*, qu. 2, art. 11, corp. et ad 2.

2. *De Div. Nom.*, cap. VII, lect. 3.

3. *De Div. Nom.*, cap. VII, lect. 4 ; cap. XIII, lect. 3 ; cap. V, lect. 2 ; cap. IV, lect. 2.

pitre final de la Théologie mystique de Denys, point culminant de sa doctrine, est même tout entier composé de la sorte [1]. Bref, Dieu est un infini de négation, dit saint Thomas [2].

Et de fait que représente pour notre esprit débile une souveraine sagesse qui ne se distingue pas d'un bon plaisir illimité ? Qu'est-ce encore qu'une miséricorde inlassable qui s'identifie avec la plus inflexible justice, et une vie qui ne fait qu'un avec l'immutabilité absolue ? Les agnostiques voient là des contradictions, et sans doute ils ont tort [3]. Reconnaissons du moins le mystère auquel nous nous heurtons. Le mode transcendant que revêtent en Dieu ces perfections nous échappe. En définitive, nous ne le connaissons que négativement [4].

Mais Dieu n'est-il pas venu à l'aide de notre raison ? Pour ce qu'il nous a révélé de sa vie intime n'avons-nous pas une idée bien positive ? — Il est vrai, nous savons maintenant qu'en Dieu il y a une seule nature et trois personnes qui sont le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et c'est là une vérité que laissés à nous-mêmes nous n'aurions pas soupçonnée. Remarquons toutefois qu'elle nous est révélée en formules humaines. Nature

---

1. DENYS, *Théologie mystique*, ch. V.

2. *De Div. Nom.*, cap. VIII, lect. 1 : « Infinitum in Deo non dicitur per extensionem sicut in quantitate continuâ, sed per negationem quia scilicet non finitur aut determinatur aliquo... non terminatur intellectu : est enim ineffabilis et ignota et quæ cogitari non potest, divina virtus, cuncta excedens. »

3. Lire dans l'ouvrage du R. P. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Dieu*, 2e partie, les ch. III et IV, en particulier le n° 57 : « Il ne répugne pas que les perfections absolues s'identifient réellement dans la Déité et y soient pourtant formellement et à l'état pur, car dans la mesure où elles sont purifiées de toute imperfection, elles tendent, chacune selon ses exigences propres, à s'identifier de la sorte. »

4. *De Div. Nom.*, cap. 7, lect. 1 : « L'Écriture recourt à la négation pour affirmer l'excellence des attributs divins. Elle appelle invisible, l'éblouissante lumière de Dieu ; ineffable, celui que tout doit louer et nommer ; incompréhensible et se dérobant à toute recherche, celui qui est partout et que toutes les créatures révèlent. On peut le comparer à une sphère intelligible dont la circonférence ne se trouve nulle part, tandis que le centre est partout. Et ces négations nous sont imposées par sa transcendance même. C'est en ce sens qu'on doit entendre l'Apôtre lorsqu'il loue comme folie cette sagesse de Dieu qui nous semble absurbe. Par là il nous élève à la vérité divine que nous ne pouvions exprimer et qui surpasse notre raison tout entière... Si nous voulions comprendre selon notre manière les choses divines, nous tomberions dans l'illusion. »

et personne, Unité et Trinité, ne se peuvent trouver en Dieu que selon un mode bien différent de tout ce que nous connaissons. « Car l'unité qui apparaît dans les créatures, dit l'Aréopagite, se conçoit comme nombre, et tout nombre n'a qu'une existence empruntée. Mais l'unité sur-essentielle détermine et la raison de l'unité et tout nombre créé ; et elle est le principe, la cause, la mesure et l'ordre de l'unité, du nombre et de tout ce qui existe. Et quoique l'on approprie à la divinité qui dépasse toutes choses les noms d'Unité et de Trinité, toutefois il ne s'agit ni d'Unité ni de Trinité qui soient connues de nous ni d'aucun être : mais afin de glorifier saintement cette essence indivisible et féconde nous désignons par les noms divins de Trinité et d'Unité ce qui est plus sublime qu'aucun nom, plus sublime qu'aucune substance. Car il n'est ni unité, ni trinité ; il n'est ni nombre, ni singularité, ni fécondité ; il n'est ni aucune existence, ni aucune chose connue qui puisse dévoiler l'essence divine si excellemment élevée par-dessus toutes choses, dévoiler un mystère supérieur à toute raison, à toute intelligence ; et Dieu ne se nomme pas et ne s'explique pas ; sa majesté est absolument inaccessible. Même si on l'appelle bon, ce n'est pas que ce titre soit digne de lui ; mais c'est que par le désir de concevoir et d'exprimer quelque pensée touchant cette ineffable nature, on lui consacre principalement la plus auguste de toutes les nominations. Ce langage est conforme à celui des Écritures, et pourtant il est loin de reproduire la réalité. De là vient que les Théologiens ont préféré s'élever à Dieu par la voie des locutions négatives ; parce qu'ainsi l'âme se dégage des choses matérielles qui l'étreignent ; qu'elle pénètre à travers les pures notions qu'on peut avoir de la divinité, et par delà lesquelles réside celui qui dépasse tout nom, toute raison, toute connaissance, et qu'enfin elle s'unit intimement à lui, autant qu'il peut se communiquer et que nous sommes capables de le recevoir. » Saint Thomas a paraphrasé mot à mot, sans en rien amoindrir, cette page des *Noms divins* [1].

---

1. Voici la fin de son commentaire : « De négation en négation, l'âme s'élève plus haut que les plus excellentes des créatures et s'unit à Dieu dans la mesure où on le peut ici-bas. Car durant la vie présente notre intelligence

S'il en est ainsi, dira-t-on, il n'y a plus qu'à garder un silence absolu. Toute la Somme théologique elle-même ne signifie rien. Et les recherches passionnées de saint Augustin scrutant la Trinité ne sont, quoiqu'il s'en défende[1], que du bavardage. Pourquoi Notre-Seigneur s'est-il donné tant de peine afin de révéler la bonté du Père céleste et la vie des trois qui en Dieu ne sont qu'un ? Et que sert à l'Église d'avoir lutté pendant des siècles pour garder intact le dépôt de la révélation ?

Il est facile de répondre. Les formules de Jésus et de l'Église, les ouvrages des Pères et des théologiens conservent malgré tout une réelle valeur intellectuelle. Leur but n'est pas seulement de dicter à notre âme l'attitude qu'elle doit prendre. Révélé pour conduire notre action vers l'état de contemplation éternelle, le dogme est d'abord l'énoncé d'une vérité, et, comme tel, objet de contemplation dès ici-bas. Plus notre esprit se trouve riche d'expériences et d'idées appropriées, meilleur est le terrain où tombe la semence de la révélation, et par suite mieux nous verrons germer en nous la vérité divine. Les négations sur lesquelles on insiste présentement ne suppriment pas tout de nos concepts. Elles les épurent seulement pour diriger notre pensée dans le sens divin. Alors la connaissance devient obscure sans doute. Le mode suivant lequel ces réalités sont en Dieu dépasse notre compréhension. Mais c'est grâce à la vigueur naturelle de notre intelligence ou aux lumières surnaturelles données par le Saint-Esprit que nous pouvons corriger à bon escient nos affirmations premières, et par des négations précises pressentir que Dieu possède tout cela en infiniment mieux.

Du moins, réplique-t-on, quand nous avons ainsi écarté de notre idée de Dieu tout ce qui est corporel, puis tout ce qui est intellectuel, il reste encore dans notre pensée ceci : Il est. Nul doute que nous ne tenions enfin un nom qui convient positivement à Dieu. Il est *Celui qui est* tout simplement. Cette fois

n'arrive jamais à voir l'essence divine, mais seulement à connaître ce qu'elle n'est pas. L'union de notre esprit à Dieu, telle qu'elle est possible ici bas, s'accomplit donc quand nous connaissons que Dieu dépasse les créatures les plus excellentes. » (*De div. Nomin.* cap. XIII, lect 3).

1. Voir la belle prière par laquelle il termine son Traité.

nous avons abstrait l'existence de toutes ces déterminations que lui apportent les essences diverses. Nous la concevons sans restriction aucune. C'est l'océan infini de l'Être, comme dirait saint Jean Damascène. N'est-ce pas Dieu cette fois ?

Prenons garde. Quand nous avons épuré le concept que nous nous formons de lui au point de n'avoir plus que ceci : Il est, nous devons encore le purifier, dit saint Thomas. Car c'est à l'existence des êtres créés que nous avons pensé tout d'abord. L'idée d'être nous est apparue dès l'éveil de notre intelligence. Elle se trouvait au principe de notre première question en face d'un objet quelconque : Qu'est-ce que c'est ? Très confuse au commencement, elle s'est enrichie peu à peu au cours de la vie. Mais ce sont toujours des êtres bornés, contingents, défectueux que l'expérience nous fait rencontrer. La raison humaine peut du moins se rendre compte que ce mode fini n'est pas essentiel à la constitution de l'Être. Elle arrive à cette conclusion qu'il doit même exister un Être supérieur à ce mode, un être infini, lequel, se suffisant par lui-même, explique l'existence empruntée dont jouissent tous les êtres périssables que nous approchons. Mais en quoi consiste cet Être non-fini, cet Être dont l'essence est simplement d'exister ? Mon intelligence ne le rejoint qu'après avoir éliminé de ses conceptions tout l'être qui lui est connu. Alors la voici dans la nuit. C'est là, affirme Denys, c'est dans les ténèbres de notre ignorance, qu'habite celui qui est la plénitude de l'Être [1].

Nous craignons que ces derniers mots n'entretiennent une équivoque et que des intelligences plus paresseuses que mystiques

1. *I Sent.*, dist. 8, qu. 1, a. 1, ad 4 : « Alia nomina dicunt esse determinatum et particulatum ; sicut sapiens dicit aliquod esse ; sed hoc nomen *Qui est* dicit esse absolutum et indeterminatum per aliquid additum ; et ideo dicit Damascenus quod non significat quid est Deus, sed significat quoddam pelagus substantiæ infinitum, quasi indeterminatum. Unde quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia ; et secundo etiam intellectualia secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia ; et tunc remanet tantum in intellectu nostro quia *est* et nihil amplius : unde est sicut in quâdam confusione. Ad ultimum autem, etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis ab ipso removemus ; et tunc remanet in quâdam tenebrâ ignorantiæ, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viæ pertinet, optime Deo conjungimur, ut dicit Dionysius (cap. VII, de div. nom.) : hæc est quædam caligo in quâ Deus habitare dicitur. »

n'en abusent pour canoniser leur état et mépriser l'ardeur des esprits laborieux. Il y a loin de leur ignorance à celle dont parlent Denys et surtout saint Thomas. Dans l'ignorance vulgaire l'esprit demeure comme en face du néant, tandis qu'ici nous sommes mis en présence de la plénitude. Par ces négations qui s'ajoutent les unes aux autres dans l'élaboration de notre idée de Dieu, la seconde survient pour contracter la première, comme la différence spécifique précise le genre dans une définition [1]. Ainsi notre pensée est de mieux en mieux orientée vers la transcendance divine. Si nous nions de Dieu toutes les perfections dont nous avons l'expérience, nous ne voulons pas dire qu'il en soit dépourvu, mais signifier au contraire qu'il les possède d'une façon suréminente [2].

Il est vrai que nous sommes orientés seulement. L'intelligence géniale et illuminée d'un Thomas d'Aquin lui-même n'arrive pas à égaler par son idée la plus haute l'essence divine où toutes les perfections s'unifient. Et voici l'aveu suprême qui tombe des lèvres du grand Docteur, aveu plus impressionnant que les longues pages des mystiques que nous avons citées. « Dieu

---

1. *In Boet. de Trinitate*, qu. 6, a. 3 : « Loco cognitionis generis, habemus in istis substantiis cognitionem per negationem, ut cum scimus quod hujusmodi substantiæ sunt immateriales et incorporeæ, non habentes figuras et alia hujusmodi. Et quanto plures negationes de ipsis cognoscimus, tanto minùs est confusa earum cognitio in nobis, eo quod per negationes sequentes prior negatio contrahitur et determinatur, sicut genus remotum per differentias. »

2. *De potent.* qu. 7, a. 5, ad 2 : « Ita Dionysius dicit negationes horum nominum esse veras de Deo quod tamen non asserit affirmationes esse falsas sed incompactas : quantum enim ad rem significatam, Deo vere attribuuntur quæ in eo aliquo modo est, ut jam ostensum est ; sed quantum ad modum quem significant de Deo negari possunt : quodlibet enim istorum nominum significat aliquam formam definitam, et sic Deo non attribuuntur, ut dictum est. Et ideo absolute de Deo possunt negari quia ei non conveniunt per modum qui significatur : modus enim significatus est secundum quod sunt in intellectu nostro, ut dictum est ; Deo autem conveniunt subliori modo, unde affirmatio incompacta dicitur quasi non omnino convenienter conjuncta propter diversum modum. Et ideo, secundum doctrinam Dionysii tripliciter ista de Deo dicuntur. Primo quidem affirmative ut dicamus : Deus est sapiens ; quod quidem de eo oportet dicere propter hoc quod est in eo similitudo sapientiæ ab ipso fluentis : quia tamen non est in Deo sapientia qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari ut dicatur : Deus non est sapiens. Rursum quia sapientia non negatur de Deo quasi ipse deficiat a sapientia sed quia supereminentius est in ipso quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere quod Deus sit supersapiens. »

dépasse toujours notre intelligence, et toujours reste ignoré de nous. Aussi le plus haut point où s'élève la connaissance humaine à son sujet c'est de savoir que nous ne le connaissons pas, c'est de comprendre que son essence dépasse tout ce que nous pouvons en penser [1]. » A ces hauteurs il n'y a plus que la négation qui soit de mise. Mais cette négation même est le fruit d'une intuition intellectuelle. Et elle ne prend sa vraie valeur que dans l'esprit d'un théologien de génie ou d'un saint que la lumière divine éclaire. « Il ne faut pas croire que l'on n'a rien trouvé, dit saint Augustin, quand on a pu découvrir combien est incompréhensible ce que l'on cherche [2]. »

« Dans cet état de connaissance, écrit saint Thomas, nous sommes illuminés par les profondeurs de la sagesse divine que nous ne pouvons scruter, car c'est par cette divine sagesse qu'il nous est donné de percevoir ainsi la transcendance de Dieu [3]. »

Alors, pour employer l'expression chère aux vieux mystiques, c'est le mouvement circulaire de la contemplation. Supérieur au mouvement direct qui part des créatures matérielles, meilleur aussi que le mouvement oblique qui s'appuie aux symboles de la révélation divine, le mouvement circulaire consiste, pour l'âme qui a rejeté toutes les choses sensibles, à songer que Dieu est au-dessus de tout et d'elle-même aussi, et à demeurer dans cette intuition [4].

« Nous parvînmes à nos âmes, disait saint Augustin racontant son ravissement et celui de Monique, et nous les dépassâmes pour atteindre cette région d'inépuisables délices où tu rassasies

---

1. Ibid., ad 14.

2. SAINT AUGUSTIN, *De Trinitate*, l. XV, c. 2.

3. *De Div. Nom.*, cap. VII, lect. 4. — Voir encore *Ibid.*, cap. I, lect. 3 : « Hoc est ultimum ad quod pertingere possumus circa cognitionem divinam in hâc vitâ, quod Deus est supra omne id quod a nobis cogitari potest : et ideo nominatio Dei quæ est per remotionem, est maxime propria : etenim illi qui sic laudant Deum per remotionem, per illuminationem Dei vere et supernaturaliter sunt hoc edocti ex beatissimâ conjunctione ad Deum : qui Deus cum sit omnium existentium causa, ipse nihil est existentium, non quasi deficiens ab essendo, sed supereminenter segregatus ab omnibus. »

4. *De Verit.*, qu. 8, a. 15, ad 3 : « Tertius modus est quando anima omnia sensibilia abjicit, supra omnia Deum cogitans, etiam supra seipsam ; et sic ab omni difformitate separatur, et hic est motus circularis. » — Cf. IIa IIae qu. 180, a. 6, ad 2.

éternellement Israël du pain de la vérité, où la vie se confond avec la Sagesse même, principe de tout ce qui existe, de tout ce qui a existé et de tout ce qui existera ; Sagesse qui n'a point été faite, mais qui existe aujourd'hui telle qu'elle a été et telle qu'elle sera toujours : ou plutôt on ne peut dire d'elle ni qu'elle a été, ni qu'elle sera, mais seulement qu'elle est, parce qu'elle est éternelle : car avoir été et devoir être ce n'est pas être éternel. Or tandis que nous parlions, et que nous nous élancions vers elle, par un bond de tout notre cœur nous y touchâmes un instant... »

Voilà l'intuition mystique, avec son prolongement affectif dont nous reparlerons. Nul doute qu'à ces hauteurs la mère, sans instruction, mais plus sainte, ne dépassât son fils, le philosophe. L'intuition est d'autant meilleure que le Saint-Esprit donne avec plus d'intensité la lumière surnaturelle qui renforce l'activité de notre intelligence [1].

Si Adam au paradis terrestre eut une contemplation supérieure à celle dont bénéficient normalement les mystiques, c'est que, possédant le don de sagesse à un plus haut degré, il pouvait dès lors connaître l'essence divine par des négations plus précises. Les anges furent dans le même cas durant leur épreuve [2]. Voici la jolie comparaison à laquelle recourt saint Thomas. Tout le monde sait que la majesté du grand roi dépasse les autres dignités du pays. Mais le campagnard qui n'a jamais rien vu que l'humble magistrat de son village se fait une idée moins juste de la grandeur royale que tel autre qui fut admis dans la maison des princes. Bien que ni l'un ni l'autre n'aient jamais été à la cour du roi, celui qui a fréquenté les princes sait mieux combien le roi est grand [3]. D'une façon analogue les anges avant la vision bienheureuse et l'homme dans l'état d'innocence contemplaient Dieu mieux que nous. Néanmoins

1. « In hoc profectu cognitionis maxime juvatur mens humana, cum lumen ejus naturale novâ illustratione confortatur ; sicut est lumen fidei et doni sapientiæ et intellectûs, per quod mens supra se in contemplatione elevatur, in quantum cognoscit Deum esse supra omne id quod naturaliter apprehendit. » (*In Boet. de Trin.*, qu. 1, a. 2).

2. IIa IIae, qu. 5, a. 1, a. 1.

3. *III Gent.*, cap. 49.

toute créature est ténèbre, comparée à l'immensité de la clarté divine, et connaître Dieu par la plus belle de ses images, par le plus beau de ses anges, c'est encore le rejoindre à tâtons dans la nuit obscure [1]. On ne sort pas de la foi, quoi qu'en dise le maître Hugues de Saint-Victor, dont l'autorité est pourtant si grande [2].

Par faveur extraordinaire, Adam reçut aussi dans son intellect passif des représentations idéales de Dieu. Bien qu'uni à un corps, il eut des intuitions sans le concours des puissances corporelles. Il connaissait selon la manière angélique [3]. Des saints ont parfois recouvré dans leurs ravissements ce charisme dont jouissait l'homme avant la chute. Nous avons dit que nous ne voulions pas nous étendre sur les visions intellectuelles. Avec saint Thomas nous ferons pourtant une ou deux remarques. D'abord aucune similitude créée n'arrive à représenter l'essence infinie. Si une image corporelle ne peut faire connaître l'essence d'un esprit, il est encore plus impossible qu'une forme créée, si pure soit-elle, nous révèle en lui-même l'Être incréé. La similitude créée est nécessairement restreinte à quelque aspect déterminé. Elle porte sur la bonté de Dieu, par exemple, ou sur les trois personnes de la Trinité... Mais il faut bien savoir que rien n'est limité de la sorte dans l'essence divine. Tout s'y trouve contenu dans l'éminence d'une incompréhensible unité [4]. Et alors ce n'est pas Dieu que l'on voit immédiatement, mais une ombre de lui-même [5].

Ainsi donc quand Dieu fait ce miracle de donner aux saints une vision intellectuelle de son essence, l'intuition demeure négative [6]. A plus forte raison, dans l'état normal, lorsqu'il

---

1. IIa IIae, qu. 5, a. 1, ad 2. — Cf. Ia, qu. 94, a. 1, ad 3.

2. IIa IIae, qu. 5, a. 1, ad 1.

3. *De Verit.*, qu. 18, a. 1, ad 12.

4. Ia, qu. 12, a. 2.

5. *Quodlibet*, VII, qu. 1, a. 1 : « Impossibile est in intellectu creato similitudinem divinæ essentiæ recipi, quæ eam perfectè secundum totam suam rationem repræsentet. Unde si per aliquam similitudinem talem essentia divina a nobis videretur, immediatè non videremus essentiam divinam, sed quamdam umbram ejus. »

6. *De Verit.*, qu. 10, a. 11, ad 14 : « ...de visione intellectuali quâ Sancti

n'y a pas infusion d'espèce spirituelle mais simple renforcement de l'intellect actif par la lumière des dons du Saint-Esprit.

Le 6 décembre 1273, saint Thomas, qui se trouvait au couvent de Naples, célébrait la messe dans la chapelle de saint Nicolas. A la fin de cette messe il apparut tout changé, et n'écrivit point, ni ne dicta. Or la troisième partie de la Somme était sur le chantier, au traité de la Pénitence. Frère Renaud, tout surpris qu'il ne revînt pas à son ouvrage, lui dit : « Mon Père, comment avez-vous abandonné une œuvre si importante que vous aviez entreprise pour la gloire de Dieu et pour l'illumination du monde ? » Thomas répondit : « Je ne puis plus. » Frère Renaud craignit d'abord que l'excès de travail n'eût altéré sa raison. Mais à la fin Thomas lui répondit : « Renaud, je ne puis plus, car tout ce que j'ai écrit m'apparaît comme de la paille. »

Renaud pour le reposer l'emmène près de la comtesse de San-Severino, sa sœur très aimée. Mais quand celle-ci vint à sa rencontre, c'est à peine si Thomas lui parla. Pendant son séjour au château il demeura un jour immobile sans plus rien voir ni entendre. La comtesse Théodora, de plus en plus inquiète, interrogeait Renaud. « C'est un ravissement d'âme qui lui arrive souvent dans ses contemplations, répondit le frère. Mais à vrai dire je ne l'ai encore jamais vu en extase comme aujourd'hui. Une heure se passe et le ravissement continue. Renaud commence à s'inquiéter lui-même et se met à tirer le saint par sa chape, doucement d'abord, puis très fort. A la fin Thomas revient à lui et pousse un grand soupir. Harcelé de questions par son fidèle ami, il lui dit secrètement : « Le temps est venu où je dois cesser d'écrire. Dieu m'a révélé de telles choses que tous mes ouvrages et toutes mes leçons m'apparaissent comme des mesquineries. Encore une fois c'est de la paille [1]. »

Saint Augustin après avoir raconté le ravissement d'Ostie ajoutait : « En soupirant nous retombâmes, laissant attachées

divinam veritatem in contemplatione intuentur ; non quidem sciendo de eâ quid est, sed magis quid non est. »

1. Déposition de Barthélémy de Capoue, au procès de canonisation (*Acta Sanct.* 7 Mart., § 79) ; Guill. de Thocco, *Vita sancti Thomæ*, c. VIII, § 48.

là-haut les prémices de notre esprit, et nous redescendîmes à ces vains bruits de nos lèvres, à cette parole mortelle qui commence et qui finit... » Et à grand effort il essayait de concevoir d'après cette minute de ravissement ce que peut être le bonheur éternel. Sublimes balbutiements! Saint Thomas, durant les trois derniers mois de sa vie, y renonça tout à fait.

Pourtant il avait entendu j dis l'Hôte du tabernacle lui en certifier la valeur : « Tu as bien écrit sur le sacrement de mon corps ; la solution que tu as établie est vraie pour autant du moins qu'avant de se laisser voir face à face la vérité divine peut-être comprise et définie par des procédés humains [1]. » Naguère encore, lorsqu'il écrivait dans la troisième partie de la Somme ce qui concerne la Passion et la Résurrection, une voix partie du Crucifix lui avait dit nettement : « Thomas tu as bien écrit de moi. Quelle récompense te donnerai-je ? — Seigneur, avait-il répondu, pas d'autre que vous même [2]. »

En effet l'heure de la vision de Dieu approchait pour lui. Il l'attendait silencieusement, après l'avoir méritée par ses leçons et par ses écrits. Mais ce mutisme lui-même était encore un commentaire de Denys, plus beau que tous les autres, un commentaire vivant. Il avait dit autrefois ces mots qui sont la conséquence logique de la doctrine dionysienne : « Dieu est honoré par le silence, car s'il est bon de parler de lui et de chercher à le connaître, nous voyons bien que jamais nous ne sommes arrivés à le comprendre [3]. »

Cette conclusion déjà ancienne de ses raisonnements théologiques, son intuition contemplative lui en montrait aujourd'hui la vérité à un tel point que le silence s'imposait à lui. Il était incapable d'écrire. C'est pour le même motif que les âmes arrivées à un certain degré de vie spirituelle abandonnent la méditation proprement dite. Elles se trouvent tout de suite attentives à la présence de Dieu et voient si bien que leurs dis-

1. GUILL. DE THOCO, *Vita*, c. IX, § 53.

2. Ibid., c. VI, § 35.

3. Deus honoratur silentio, non quod de ipso nihil dicamus, vel inquiramus, sed quia intelligimus nos ab ejus comprehensione defecisse (*in Boet. de Trin.* qu. 2, a. 1, ad 6).

cours intérieurs n'expriment pas l'Ineffable auquel elles sont unies !

Saint Augustin fit bien de reprendre « la parole qui commence et qui finit ». Le frère Renaud était sage d'insister pour que saint Thomas continuât, si possible, de composer la Somme théologique. Il eût pu rappeller à son maître les paroles émouvantes écrites au début de la Somme contre les Gentils et demeurées toujours vraies : « La principale fonction de ma vie, ce que j'ai conscience de devoir à Dieu, c'est de parler de lui [1]. » Bientôt, dans le couvent cistercien de Fossa-Nuova où il attendra sa dernière heure, saint Thomas ne va-t-il pas encore commenter pour l'édification de ses hôtes le Cantique des Cantiques [2] ?... Mais les directeurs de conscience sont déraisonnables d'exiger que les âmes reviennent toujours aux procédés élémentaires de la méditation.

Parler ou écrire pour que les autres profitent des fruits de notre contemplation, c'est une œuvre louable à laquelle s'emploient tout spécialement les ordres religieux qui joignent l'apostolat à la vie d'oraison. Mais nous détailler à nous mêmes en des jugements morcelés, l'Être divin que nous sentons beaucoup mieux en bloc, c'est inutile et même nuisible.

Toutes les opérations de l'imagination et du raisonnement, toutes les affirmations claires et les idées distinctes ne valent pas l'intuition obscure que Dieu donne. Saint Jean de la Croix l'assure et le répète aux âmes timides que Dieu conduit par ces voies nouvelles, et à tant de directeurs qui viennent ajouter à leur trouble. Ceux-ci sont inexcusables. Saint Jean de la Croix le leur dit franchement. Mais à celles-là il tient ce langage paternel : « O chères âmes, quand Dieu vous accorde des grâces si souveraines, quand il vous conduit dans la solitude et le recueillement, et vous arrache aux lourdeurs du sens, n'y retournez pas ! Laissez là vos opérations ; car si elles vous ont aidé d'abord à vous séparer du monde et de vous-mêmes, quand vous étiez des commençants, maintenant que Dieu vous a fait la grâce d'agir Lui-même, elles ne peuvent plus être pour vous qu'obs-

1. *I Gent.*, c. II.
2. Guill. de Thoco, *Vita*, c. x, § 58.

tacle et embarras. N'interposez vos opérations en rien ; détachez-les de tout, ne vous embarrassez pas, car c'est là votre seul rôle en cet état. En même temps *maintenez-vous dans une attention d'amour et de simplicité* [1]. » L'âme a grand besoin qu'on lui répète ces conseils : « Ne comprenant pas qu'elle change d'état, elle se trouble et se fait du tort. Ne connaissant que son ancienne habitude d'opérer par les sens, d'observer la succession de ses pensées, elle s'imagine qu'elle est oisive du moment où Dieu veut l'introduire dans ce vide et cette solitude où doit finir l'activité d'autrefois. Elle s'obstine à agir, et il y a en cela une source de distractions continuelles, de sécheresse, de dégoûts spirituels, parce qu'elle commençait à connaître déjà le repos, la paix, le silence de l'esprit où Dieu communique sa suavité secrète. Il arrive que Dieu pour l'éclairer insiste alors, voulant la maintenir dans la silencieuse quiétude, mais elle n'y répond pas et cède plutôt à l'imagination et à l'entendement qui opère quand même. Il en est ainsi d'un enfant que sa mère veut porter dans les bras et qui pleure et qui trépigne pour marcher tout seul, et sa mère qui ne veut pas le livrer à son incapacité ne peut avancer elle-même [2]. »

Que l'enfant laisse donc faire, que l'âme demeure en silence jouissant de l'intuition mystique. Dans cet état elle goûtera le fruit de l'Esprit-Saint dont je dois parler maintenant : cette foi éclairée qui est un avant-goût de la vision céleste.

---

1. *La vive flamme d'amour* 3e strophe, vers 3, § XV.

2. Ibid., § XVI. — Sainte Jeanne de Chantal fit elle-même cette expérience : « La bonté de Notre-Seigneur me donna cette manière d'oraison d'une simple vue et sentiment de sa divine présence, où je me sentais tout abandonnée, absorbée et reposée en lui. Et cette grâce m'a été continuée, bien que par mes infidélités j'y aie beaucoup contrevenu ; laissant entrer dans mon esprit des craintes d'être inutile en cet état, et voulant faire quelque chose de ma part, je gâtais tout. Et encore souvent suis-je attaquée de cette même crainte, non pas à l'oraison, mais en mes autres exercices où je veux toujours un peu agir et faire des actes, encore que je sens bien que je me tire par ce moyen de mon centre ; surtout je vois que cet unique et simple regard en Dieu est mon unique remède et mon seul soulagement. Et certes si je suivais mon attrait, je ne ferais que cela en tout sans exception. Car si je pense fortifier mon âme par des pensées et des discours, par des résignations et des actes, je m'expose à des nouvelles tentations et peines, et je ne puis faire cela que par une grande violence qui me laisserait à sec. » (*Lettres* (éd. Plon), t. IV, p. 735).

## § IV. — L'intuition négative de Dieu s'achève dans la jouissance de la foi vive et bien assurée, qui est un fruit du Saint-Esprit et l'avant-gout de la vision céleste.

Connaître la vérité, c'est une grande satisfaction pour l'homme dont la raison est la faculté maîtresse. La joie grandit quand la science et la sagesse acquises rendent moins difficiles les labeurs de la pensée. Mais jusqu'où ne montera-t-elle pas si l'Esprit divin lui-même vient nous éclairer de ses lumières ! Et surtout ne va-t-elle pas déborder si l'être mieux connu est une personne très aimable et très aimée ? Or le contemplatif reçoit du Saint-Esprit la grâce d'une intuition sur Dieu même, c'est-à-dire sur l'être le plus aimable, et en fait le plus aimé de son cœur. Vraiment aucune jouissance humaine n'approche de celle-là [1].

Cette intuition de Dieu est essentiellement un acte d'intelligence. Il en résulte dans cette faculté le fruit que Saint Paul nomme la foi [2]. Expliquons à la suite de saint Thomas cette doctrine des fruits du Saint-Esprit. Le fruit est le produit suprême de la plante arrivée à sa perfection, produit que l'homme peut cueillir et savourer. Or dans le symbolisme paulinien c'est nous qui sommes la plante. Les fruits, ce sont nos actes agréables. S'ils proviennent de nos propres efforts, ce sont des fruits de la raison humaine. Mais quand Dieu même arrose la terre de notre âme avec la pluie céleste et que la grâce monte en nous comme une sève divine, nous avons les fruits du Saint-Esprit. Ce nom revient déjà aux produits que la grâce coopérante et nos vertus surnaturelles ont fait mûrir. Mais ceux de la grâce opérante et des dons du Saint-Esprit le méritent beaucoup plus. Alors surtout les fruits sont savoureux pour l'âme qui en jouit [3].

Le fruit le plus parfait c'est l'acte suprême que le Saint-Esprit nous donnera d'accomplir lorsque nous arriverons à notre fin

1. IIIa Iae, qu. 180, a. 7.
2. *Gal.*, v, 22.
3. Ia IIae, qu. 70, a. 1 et 2.

dernière, et que nous prendrons possession de Dieu pour partager son bonheur éternel. Nous avons déjà les titres de ce bonheur dans le mérite d'une vie sainte. A ce point de vue l'on peut dire que le fruit n'est encore que dans sa fleur. Mais nous tenons plus que des promesses. Déjà il nous est offert quelque avant-goût. On peut comparer, dit saint Thomas, les actions méritoires de la vie éternelle, à ces toniques que prennent les malades. Si certains remèdes sont insipides et ne s'acceptent qu'en vue de la guérison, ceux-là sont savoureux, et bien qu'on ne les prenne pas pour eux-mêmes, on y trouve cependant un goût qui réconforte en attendant le résultat final auquel on aspire. Ainsi en est-il des fruits du Saint-Esprit que nous cueillons sur la terre. L'intention du chrétien ne s'arrête pas au plaisir trouvé dans les bonnes actions, elle pousse jusqu'à Dieu. C'est lui seul qu'il faut aimer de tout son cœur, et en lui seul qu'il faut chercher la béatitude. Dès maintenant d'ailleurs on l'atteint lui-même un peu, on le possède quoique imparfaitement [1].

Cette jouissance encore incomplète, la meilleure cependant de toutes les joies de la terre, constitue le lot des âmes contemplatives.

Elles n'en sont plus à la simple vertu de foi. Celle-ci consiste, disions-nous, à admettre sur la parole de Dieu le mystère de sa vie intime et de ses œuvres. Pressée par la volonté qui l'incline devant l'autorité suprême, l'intelligence se soumet donc. Mais il est tout naturel qu'elle s'agite dans son cachot, *cogitat. Credere est cum assensione cogitare*, dit saint Augustin. Elle cherche avec inquiétude à découvrir la vérité. Il n'y a que dans la lumière qu'elle puisse normalement se reposer [2]. Or voici qu'en attendant l'évidence de l'Au-delà, la vision obscure que nous avons décrite établit déjà l'intelligence dans la sérénité. Pour bien nous rendre compte de ce fait, rassemblons les éléments divers que réunit la contemplation mystique quand elle est bien complète. Les besoins de l'analyse nous ont obligé à les disperser au cours de nos différents chapitres. D'ailleurs ils se trouvent souvent séparés

1. Ia IIae, qu. 70, a. 1, ad 1 et ad 2. — qu. 11, a. 3 et 4.

2. *De Verit.*, qu. 14, a. 1

dans les âmes[1]. Mais voici maintenant l'expérience religieuse parfaitement épanouie. Que comporte-t-elle ?

1. — D'abord, avons-nous dit, l'amour est à la base de la vie contemplative. Sous son influence on s'est mis à méditer pour mieux connaître Dieu. Et quand, au bout d'un temps plus ou moins long, le Saint-Esprit a daigné élever l'âme à la contemplation infuse, c'est aussi par une inspiration de la charité qu'il la fit entrer en ce domaine supérieur. Grâce à son opération, notre amour de Dieu s'émeut comme spontanément. Voilà l'élément fondamental de l'état mystique. Dès lors Dieu cesse d'être pour nous ce qu'il est pour tant de fidèles, même théologiens, une simple idée abstraite. Notre amour fervent nous fait prendre conscience de sa réalité.

2. — De plus, l'impression toute spéciale que nous ressentons sous l'influx d'une énergie spirituelle qui nous élève au-dessus de nous-mêmes, le sentiment de ces effets psychologiques qui nous viennent de l'Hôte divin, donne une conscience encore plus vive de l'existence de Dieu et de sa richesse essentielle. Il est la cause de tous ces bienfaits que mon âme éprouve. Je sens Dieu en moi comme un être vivant.

3. — J'arrive même à pénétrer ses pensées et ses vouloirs intimes grâce à la charité qui m'assimile à lui de plus en plus. Mon âme qui lui est devenue semblable n'a qu'à suivre sa propre inclination pour entrer tout naturellement dans l'intelligence de la vérité divine. Rien que par sympathie ou répulsion, elle peut énoncer des jugements qui sont en pleine harmonie avec ceux de Dieu. Au contact de la divinité, par cette compénétration qui résulte de l'amour mutuel, l'âme a des expériences originales et profondes qui lui font goûter l'enseignement de l'Église. Sans avoir de révélation nouvelle, elle comprend mieux pour son compte la vérité révélée à tous.

4. — A ces instincts nés de l'amour, le Saint-Esprit ajoute des illuminations qui les précisent et les prolongent encore. Ce sont d'abord des lumières positives sur tout ce qui n'est pas essentiellement mystérieux dans la vérité divine. L'Esprit-Saint

1. Saint Jean de la Croix, *La Nuit obscure*, l. II, ch. XIII.

renforce la vigueur de notre esprit. Il nous aide à comprendre les Écritures et à découvrir les motifs qui légitiment notre croyance. Il nous fait discerner le plan de la Providence sur nous, et apprécier à leur valeur les moyens de salut qui nous sont offerts. Il donne à notre esprit une connaissance moins déficiente de la vie divine.

5. — Ainsi le noyau forcément obscur du mystère s'entoure déjà d'un halo lumineux. Quant à l'essence impénétrable de Dieu, l'âme contemplative reçoit du moins cette grâce de ne pas lui substituer des fantômes ou des idoles, car elle a été purifiée des images et des erreurs par l'opération du Saint-Esprit. Elle a l'intuition de la transcendance infinie de Dieu : oui, vraiment, le plus que nous sachions de lui c'est qu'il dépasse tout ce que nous pouvons en penser. Au-delà des connaissances distinctes l'âme pressent quelque chose de caché dont elle fait un plus grand cas que de tout ce qui lui fut manifesté. Et les pauvres idées qui lui ont servi à se représenter Dieu, elle les sacrifie sur l'autel du Dieu inconnu qui est infiniment plus beau.

6. — Mais tandis que l'intelligence s'arrête et s'humilie dans cette intuition négative, le cœur va de l'avant sans aucune hésitation. Dieu étant suffisamment discerné pour qu'on ne le confonde pas avec ce qui n'est pas lui, notre affection a l'assurance de le rejoindre lui-même. Et elle y adhère parfaitement. Car si la connaissance est requise pour que naisse l'amour, elle ne le borne pas. On peut aimer plus qu'on ne connaît. L'esprit impressionné par un objet en conçoit une idée restreinte, suivant sa capacité propre. Si l'objet est Dieu en personne, on ne s'étonnera donc pas que l'esprit de l'homme le saisisse très imparfaitement. Même avec le secours du Saint-Esprit, le concept sera insuffisant, car la grâce divine ne peut sans miracle transformer de fond en comble les facultés humaines. Mais il appartient à notre cœur d'aimer l'objet tel qu'il est dans sa réalité même. La grâce n'aura qu'à perfectionner la nature, et la charité nous mettra en contact avec la plénitude de Dieu. « Par un bond de tout notre cœur nous y touchâmes un instant », écrivait saint Augustin. « *Deo quasi ignoto conjungimur*, à tout

l'inconnu de Dieu notre cœur est uni », dit saint Thomas [1], qui résume dans cette formule lapidaire une phrase de l'Aréopagite. Et saint Jean de la Croix, pour signifier qu'il y a dans les ténèbres intellectuelles une adhésion d'amour à Dieu par l'opération du Saint-Esprit, nous parle, comme du plus haut degré d'oraison, des « touches substantielles de la divine union entre l'âme et Dieu », des « touches de l'amour substantiel de Dieu dans la substance de l'âme » [2], de « la caresse des perfections du Bien-Aimé qui touche l'âme en sa substance par l'intermédiaire de la volonté » [3]. Sans doute le désir de voir à découvert notre Dieu demeure toujours inassouvi. Néanmoins le sentiment que l'on éprouve d'adhérer à lui dès maintenant n'est plus troublé par le mouvement des pensées contraires.

7. — Le cœur étant parvenu au terme de ses désirs, la joie s'y épanouit. De l'impulsion de l'amour est parti tout le mouvement contemplatif. Dans la délectation de l'amour satisfait tout s'achève maintenant [4]. Ce n'est pas d'ordinaire une joie exubérante, accompagnée de grandes émotions sensibles, mais une douceur qui demeure dans le fond de l'âme, un goût confus de Dieu qu'il nous semble embrasser spirituellement. D'autres fois pourtant c'est une ivresse dont la surabondance se manifeste extérieurement. A certains moments, nous disent les biographes de saint François d'Assisse, la joie spirituelle montait si fort de son âme qu'il se mettait à chanter en français pour l'exprimer. La joie augmentait toujours ; alors il prenait pour essayer de la traduire deux morceaux de bois ; appuyant l'un sur le bas de sa joue à la façon d'une viole, il le frottait avec l'autre comme avec un archet, et tout son corps remuait en mesure . Enfin son émotion le dominait tellement qu'il laissait tout tomber, fondait en larmes brûlantes et se perdait silencieusement dans un flot

1. *III Gent.*, cap. 49.

2. *La Nuit obscure*, l. II, ch. XXIII.

3. *Le Cantique spirituel*, strophe XIV. Notons bien la précision finale de ce dernier texte. On ne la trouve pas en des passages analogues. Mais il suffit de celui-ci pour nous fixer sur le sens de telles affirmations. C'est *par l'intermédiaire de la volonté* que s'accomplissent les touches substantielles de la divine union.

4. IIa IIae, qu. 180, a. 7, ad 1.

d'extase et de jubilation [1]. Mais que la joie déborde ainsi du cœur dans tout l'être, ou que l'âme seule y prenne part, l'esprit du moins en ressent le bienfait, lui qui fut sous l'impulsion du cœur l'artisan principal de la contemplation. Il n'est plus du tout tenté de s'agiter. Vraiment il fait si bon croire et s'unir à Dieu ! Ainsi dans cette atmosphère d'allégresse achève de mûrir cette certitude de la foi, fruit délicieux du Saint-Esprit, que le mystique savoure à loisir désormais.

Le mot foi a donc deux sens bien distincts. Il désigne *la vertu de foi* qui peut être informe et presque morte. Ce n'est plus que « la racine de la justification ». Ainsi se trouve-t-elle dans l'âme des pécheurs qui sont encore croyants, mais privés de la charité. Il suffit à l'existence de la foi ainsi comprise que l'on croie parce que Dieu a parlé. Mais pour que la foi vive et s'achève dans *le fruit du Saint-Esprit*, il faut que la charité lui fournisse la sève, et que les lumières accordées par l'Hôte divin viennent la confirmer. Avec ce dernier sens le mot foi apparaît fréquemment chez les mystiques, par exemple lorsqu'ils appliquent au mariage spirituel le texte devenu célèbre : *Sponsabo te in fide*, Je t'épouserai dans la foi.

Remarquons que le fruit du Saint-Esprit n'exclut pas la vertu de foi. C'est la racine sur laquelle il a poussé et demeure. Il n'en est pas de lui comme de la vision bienheureuse. Quand celle-ci commencera, ou, pour parler avec saint Paul, quand viendra ce qui est parfait, ce qui est imparfait disparaîtra [2]. Nous ne croirons plus, nous verrons face à face. Cependant telle est l'intuition donnée parfois à certaines âmes mystiques, qu'elles peuvent dire elles-mêmes déjà : « Je ne crois plus, je vois. » Elles ont en face des mystères la même certitude que pour les choses qui sont à portée de nos yeux.

Il s'ensuit que l'on pourra, selon le sens donné au mot foi, dire d'une âme contemplative que sa foi est grande, ou que sa foi a disparu. L'auteur de l'Épître aux Hébreux loue la foi de Moïse qui semblait voir l'invisible [3]. Saint Jean de la Croix

1. Cf. J. JOERGENSEN, *Saint François d'Assise*, p. 433.
2. *I Cor.* XIII, 10.
3. *Hebr.* XI, 27.

parle toujours de chercher Dieu dans la foi[1]. Au contraire, frère Egide, compagnon de saint François d'Assise, disait qu'il avait perdu la foi et reçu à la place un don meilleur. « Mais si vous étiez prêtre, comment feriez-vous donc pour entonner le *Credo in unum Deum ?* Frère Égide entonna d'un air joyeux *Cognosco unum Deum Patrem*[2]. Ainsi pensait encore sainte Madeleine de Pazzi. Écoutez plutôt ce dialogue entre l'âme et le Père céleste.

« Le Père. — Un autre fruit de la communication de mon essence est une espèce de disparition de la foi dans les âmes.

« L'Ame. — O Père éternel ! Comment cela peut-il se faire puisque sans la foi nous ne pouvons nous sauver ?

« Le Père. — Voici, ma fille. Par la communication de mon essence, je répands en vous une connaissance de moi si profonde, si claire et si intime qu'elle vous force en quelque sorte d'avouer que vous n'avez plus la foi ; et c'est ce que j'appelle la disparition de la foi ; parce que cette connaissance est tellement claire qu'elle paraît moins appartenir à la foi qu'à la vision. Cette infidélité très fidèle est un vêtement nuptial dont l'âme est justement glorieuse, vêtement tissu (qui le croirait ?) de lumière et de ténèbres, et semblable à celui qu'on me prête en disant que je suis revêtu de la lumière comme d'un vêtement, et que j'habite au milieu de ténèbres inaccessibles. En effet plus mon immensité me rend clair et connaissable en moi-même, plus je suis incompréhensible aux créatures à cause de leur incapacité, et en cela je ressemble au soleil, qui n'est jamais moins visible que lorsqu'il brille le plus ; et de même que l'on ne peut voir le soleil avec une autre lumière que la sienne, je ne puis non plus être connu intimement, si ce n'est par la lumière que je répands dans les âmes. Le vêtement de l'âme privée de foi est donc comme le mien composé de lumières et de ténèbres, et elle s'en glorifie ; mais comment ? Elle se glorifie de ne pas connaître Dieu : voilà les ténèbres ; et cependant elle le connaît si bien qu'elle en perd en quelque sorte la foi : voilà

1. Voir par exemple *Le Cantique spirituel*, strophe 1, commentaire.

2 *Acta Sanct.*, 23 april., § 55, 56.

la lumière. Elle croit comme si elle voyait ; or celui qui voit n'a plus la foi, puisque la foi consiste à croire ce qu'on ne voit pas ; et d'un autre côté, elle voit qu'elle ne connaît rien, eu égard à l'abîme immense et infini de mes perfections qu'elle ne peut sonder. Elle est donc tout à la fois dans la lumière et dans les ténèbres, et c'est là précisément cette grande foi sans foi dont je vous ai parlé.

« L'Ame. — O disparition de la foi, que vous êtes peu connue ! [1] »

Voilà donc le fruit propre des dons de sagesse, d'intelligence et de science, le fruit unique que ces trois dons contribuent à mûrir : la foi vive et bien assurée, *certitudo signata nomine fidei* [2].

Ainsi se trouve comblé, dans la mesure du possible, ce besoin né des imperfections de la vertu de foi qui nous est apparu comme la raison d'être de la contemplation mystique.

Heureuse et plus heureuse que nulle au monde l'âme unie de la sorte à son Dieu ! D'autres ici-bas possèdent davantage tel ou tel trésor. Mais leur cœur n'y trouve pas une satisfaction à sa taille. L'inquiétude du cœur humain n'a de cesse que s'il se repose dans le Bien suprême qui est sa vraie fin. Heureux seul ici-bas celui qui commence à posséder Dieu et qui peut se dire : Ce n'est qu'un début. La vie éternelle sera la consommation de cette joie paisible [3]. Marie a choisi la meilleure part, et cette part ne lui sera jamais ôtée [4].

---

1. Sainte Madeleine de Pazzi, *Œuvres*, part. IV, ch. xvii.
2. IIa IIae, qu. 8, a. 8, ad 3.
3. Ia IIae, qu. 11, a. 4, corp. et ad 2.
4. *Luc.* x, 42.

# CHAPITRE VII

## L'EXTASE

*Est autem extasim faciens divinus amor.*
(Denys l'Aréopagite,
souvent cité par saint Thomas).

Après avoir suivi l'âme dans son ascension vers la contemplation mystique, nous nous sommes arrêtés longuement à analyser l'état nouveau qui est devenu le sien. Nous avons décrit l'amour passif qui en forme l'élément fondamental, puis les lumières dont le Maître intérieur éclaire l'intelligence, et l'intuition obscure par laquelle il donne de contempler Dieu lui-même. Maintenant que l'âme se trouve toute menée par l'Esprit-Saint, on devine que son ascension, loin de s'arrêter, va devenir plus rapide encore. Étudions ce progrès avant de terminer.

C'est sur la charité que nous devons d'abord et surtout porter notre attention, puisqu'en la charité, — on ne saurait trop le redire, — se résume la vie spirituelle tout entière. De ce point de vue les progrès de l'âme seront caractérisés par un mot, l'extase. L'extase, c'est-à-dire la sortie de soi pour se transformer en Dieu, et réaliser ainsi la perfection surnaturelle. « L'amour divin ravit hors d'eux-mêmes ceux qui en sont saisis, écrit l'Aréopagite, tellement qu'ils ne sont plus à eux-mêmes, mais à l'objet aimé... De là vient que le grand Paul enivré du saint amour, dans un transport extatique, s'écriait divinement : Je vis, ou plutôt ce n'est pas moi, c'est Jésus-Christ qui vit en moi [1] : tel qu'un véritable amant, hors de lui-même et perdu en

1. *Gal.* II, 20

Dieu comme il est dit ailleurs [1], ne vivant plus de sa vie propre, mais de la vie souverainement chère du bien-aimé [2]. »

Au cours de cette montée d'ordre spirituel peuvent se produire des phénomènes de défaillances corporelles qui émerveillent beaucoup le vulgaire et qui ne sont pourtant qu'une crise de croissance due à la faiblesse humaine. Mais ce point demande explication et nous nous y appliquerons dans une seconde partie.

En deux mots, extase spirituelle qui est une montée vers Dieu, extase corporelle qui est une misère de notre organisme, voilà le double objet de ce chapitre.

## § I. — La charité nous tire peu a peu hors de nous-mêmes pour nous donner a Dieu et nous transformer en lui : c'est l'extase spirituelle.

S'oublier de plus en plus pour s'occuper de la personne aimée et chercher son intérêt comme s'il était le nôtre, c'est à quoi tend nécessairement l'amitié véritable [3]. Dans la mesure où la charité nous fait l'ami de Dieu elle aura pour effet propre cet oubli de nous-même, un transport d'amour vers Dieu, la transformation de notre âme en Lui, en un mot l'extase, telle que Denys l'entendait tout à l'heure et après lui saint Thomas [4]. On expliquera donc celle-ci rien qu'en définissant la charité et en marquant sa croissance progressive jusqu'à l'avènement de l'état d'union transformante où l'extase spirituelle atteint sa perfection terrestre.

---

1. *II Cor.*, v, 13.

2. Denys, *Noms divins*, ch. iv, § 13.

3. In amore amicitiæ affectus alicujus simpliciter exit extra se ; quia vult amico bonum, et operatur bonum, quasi gerens curam et providentiam ipsius propter ipsum amicum (Ia IIae, qu. 28, a. 3).

4. Amor autem vim transformativam habet : quia amans in amatum quodammodo transfertur ; unde Dionysius dicit, iv cap. de divinis Nominibus : *Est autem extasim faciens divinus amor, non sinens sui ipsorum amantes esse, sed amatorum.* Quia ergo totum et perfectum est idem, ille perfecte caritatem habet qui totaliter in Deum per amorem transformatur, se ipsum et sua omnino post ponens propter Deum (*Quodlibet* 3, art 17).

Nous savons déjà que la charité est une amitié entre Dieu et l'homme [1]. Qui dit amitié suppose qu'on s'est rencontré en quelque point. Ceux qui n'ont rien de commun ne peuvent devenir amis, et ceux-là ne le peuvent rester qui n'ont plus rien où leurs âmes s'accordent. Telles personnes sont du même sang, du même pays ; telles autres ont les mêmes idées, les mêmes goûts, ou du moins leurs natures s'appellent et se complètent, les besoins de l'une se trouvant comblés par les richesses de l'autre [2]. Trouverons-nous quelque chose d'analogue entre Dieu et l'homme ? Oh ! assurément l'Être infini peut bien se passer de nous. Mais il est avéré que nous sentons dans notre cœur le besoin de Dieu. Sans doute encore, par nature nous n'avons rien de commun avec lui. Mais à titre gracieux il nous a conviés à partager sa propre vie dans le ciel et dès maintenant nous possédons dans l'état de grâce les prémices de cette communion future. Ajoutons que lui-même a voulu prendre notre nature humaine et tout expérimenter de notre existence terrestre, tout, sauf le péché. C'est plus qu'il n'en faut pour prendre possible une amitié entre lui et nous. Un jour quelques hommes ont recueilli sur les lèvres de Jésus cette « bonne nouvelle » qu'ils reçurent mission de répéter par le monde entier : « Désormais je ne vous appellerai plus mes serviteurs, vous êtes mes amis [3]. »

Poursuivons notre analyse. Si l'amitié suppose la possession commune de quelque bien, elle consiste essentiellement dans une union plus intime, d'ordre psychologique. Au contact de l'être aimé le cœur se fond peu à peu sous l'action de l'amour. Il se sent modelé par celui en qui il se complaît. A la fin il est transformé en lui. Oui, *transformé*. En vérité on peut dire que l'aimé devient la forme de l'aimant. Et comme chaque être agit suivant les exigences de la forme qui le constitue, et y trouve la joie, il s'ensuit que l'aimant se délecte à vouloir le bien de l'aimé, comme si c'était son bien personnel. Arrive-t-il que cette bienveillance soit réciproque, et que l'objet aimé ne se laisse pas seulement atteindre mais qu'il se donne, ajoutant à ses

1. IIa IIae, qu. 23, a. 1.
2. Ia IIae, qu. 27, a. 3.
3. *Jean* XV, 15.

autres attraits celui d'une libre offrande, alors c'est le plus beau des amours, c'est l'amitié. A ce genre appartient la charité. Mais à laquelle de nos amitiés la comparerons-nous ? Affection désintéressée qui rapproche deux amis, union de l'époux et de l'épouse, amour du père et du fils, tous ces sentiments, et le dernier surtout, se retrouvent analogiquement dans nos relations avec Dieu. Il suffit pour cela que nous aimions celui qui nous a aimés le premier. « Quiconque fait la volonté de mon Père, dit Jésus, celui-là est mon frère et ma sœur et ma mère. »

Mais l'amitié tend de toute sa force à une union plus intime encore que cette union psychologique. Ce n'est pas une simple métaphore de dire que nous voudrions ne faire qu'un réellement avec celui que nous aimons [1]. Le désir ne va pas sans doute jusqu'à souhaiter l'anéantissement de notre propre personnalité. Si on le dit, il y a hyperbole cette fois. Les amants de Dieu y ont souvent recouru. La vérité est qu'on cherche du moins à mêler les deux vies, tant que l'on peut, par une fréquentation assidue. Et s'il est impossible de goûter la présence réelle de l'ami, on y supplée par des messages, par le rêve. La charité à ce point de vue nous donne tout à la fois plus et moins que les amitiés humaines. Elle donne moins, parce que jamais nous ne pouvons voir Dieu ici-bas. Mais d'autre part nous pouvons toujours l'atteindre réellement. Que l'on se rappelle une doctrine précédemment exposée. Dieu présent à tout être en qualité de cause première, intime à chacun de nous, mais surtout aux justes, tellement qu'on a pu l'appeler l'âme de notre âme, Dieu est rejoint comme objet de connaissance et d'amour, si nous sommes doués d'aptitudes surnaturelles qui nous permettent d'adhérer à lui. Or c'est le cas de toute âme munie de la vertu de charité et des dons du Saint-Esprit. Et plus la charité grandit, plus l'union devient intime.

On parle de se rapprocher de Dieu. Nous sommes tous des pèlerins, *viatores*, en route vers Celui qui s'offre à nous comme notre but suprême. Ce n'est point par des démarches corporelles que nous allons vers lui, mais par les élans de notre cœur. Nous

1. Ia IIae, qu. 28, a. 1, ad 2.

approchons de Dieu dans la mesure où s'accroît notre charité [1].

Et comment grandit-elle ? Ici encore gardons-nous d'imaginer quelque addition de quantités. La vertu que nous étudions est une qualité surnaturelle dont l'âme qui progresse sera pénétrée de plus en plus fortement [2]. L'Esprit-Saint en imprègne l'âme à proportion que celle-ci le mérite par ses œuvres. Mais si toute œuvre bonne dispose à cet accroissement, saint Thomas ne croit pas que chacune l'amène. Il en est comme des gouttes d'eau qui tombent sur la pierre et un jour finissent par la creuser.

Si l'on trouve cette comparaison trop inférieure, en voici d'autres que notre Docteur emprunte à la vie même. Voyez les végétaux. Chez eux le progrès n'est pas continuel. Il y a des époques où la sève se repose et fortifie les branches pour s'élancer de là en pousses nouvelles au retour du printemps. Dans le règne animal on pourrait remarquer une croissance analogue.

Mais montons plus haut, considérons notre propre vie psychologique, et la manière dont grandissent en nous nos habitudes. Sans doute est-ce par la répétition des actes. Cependant tout acte qui succède à un autre n'augmente pas d'autant et aussitôt notre penchant naturel. Des actes pourront même se répéter longtemps sans résultat visible, jusqu'au jour où se produira un acte plus intense, que les autres auront préparé sans doute, mais qui seul déterminera un accroissement de notre habitude. On peut, pour préciser, donner un exemple qui vient bien à la question de la charité. Nos amitiés, que le commerce quotidien suffit à entretenir, ne s'affermissent profondément que par des actes de communion plus intime qui surviennent de temps à autre. Ayant constaté ce fait, ne trouverons-nous pas normal que notre amitié avec Dieu grandisse de la même façon ? N'avons-nous pas tout lieu de penser que le Saint-Esprit, ici comme ailleurs, se conforme au développement ordinaire de nos habitudes ? Il renforce notre habitude surnaturelle seule-

1. IIa IIae, qu. 24, a. 4

2. Ibid., a. 5.

ment quand nous arrivons à l'aide de sa grâce à produire un acte d'amour plus fervent. Dès ce moment notre charité se trouve établie pour l'avenir à ce degré supérieur d'où elle pourra s'élever encore plus haut [1].

La charité est susceptible de croître indéfiniment pendant tout le cours de la vie terrestre [2]. Car entre la perfection nécessaire à son existence même et celle que l'on atteindra au ciel, il y a place pour un progrès incessant. Orienter vers Dieu tout son cœur de telle sorte qu'on refuse d'arrêter ses pensées et ses complaisances sur quelque chose qui lui répugne, c'est la perfection commune à tous les justes ; hors de là on est un pécheur. Donner à Dieu tout son amour à tel point que sans la moindre interruption l'on s'occupe de lui, c'est la perfection que réalisent là-haut les bienheureux ; mais les infirmités de la vie terrestre nous la rendent inaccessible. Ne peut-on pas du moins s'en rapprocher ? Oui, c'est bien ce que font certaines âmes d'élite qui s'adonnent aux choses de Dieu dans toute la mesure où le permettent les nécessités de notre existence [3]. A cette perfection de la vie spirituelle elles sont arrivées par degrés successifs. N'en est-il pas de même pour la croissance physique ? Comparaison très éclairante sur laquelle saint Thomas insiste. Dans la croissance de notre corps on pourrait compter des phases nombreuses. Mais on en signale trois surtout qui apparaissent nettement caractérisées par des activités très diverses. Dans la première période, l'homme n'est qu'un petit enfant dont les membres se développent. Ensuite il se met à parler et à faire usage de sa raison. Puis arrivent la puberté et la préoccupation de fonder une famille. De même on peut distinguer les phases de la charité selon les soucis qui tour à tour deviennent prépondérants. Au début il s'agit surtout de fuir le péché grave, de résister aux convoitises qui contrecarrent l'amour divin. C'est la tâche des *commençants*. Ils sont obligés de nourrir et de réchauffer la charité, de crainte qu'elle ne meure. Plus tard on s'occupe principalement de s'affermir dans le bien, de grandir en vertus.

1. Ibid., a. 6, corp. et resp.
2. Ibid., a. 7.
3. Ibid., a. 8.

C'est l'œuvre des *progressants* qui s'attachent à fortifier en eux la charité. Enfin on applique le meilleur de ses forces à s'unir à Dieu et à jouir de lui. C'est l'état des *parfaits* qui désirent mourir pour vivre avec le Christ [1].

Gardons-nous de fausser cette belle division par certaines idées qui sont devenues courantes depuis quelques siècles. Pour saint Thomas la vie spirituelle ne se dédouble pas en ascétique et en mystique, de telle sorte que chacune de ces vies comprenne à sa façon les trois degrés que l'on vient de définir. Notre Docteur ne connaît qu'une vie spirituelle allant depuis la première grâce jusqu'à la sainteté, de même qu'il n'y a qu'une vie corporelle qui se développe depuis la naissance jusqu'à l'âge mûr. Et telle est l'ampleur de la perfection dont il nous parle qu'à son sommet elle atteint cet état d'union transformante connu des plus grands mystiques seulement et célébré par eux sous le nom de mariage spirituel. Certes nous n'entendons pas dire que toute âme qui mérite déjà le nom de parfaite, parce qu'elle réalise les conditions posées tout à l'heure, se trouve dans l'état de mariage spirituel. Nous affirmons seulement que le mariage spirituel est dans le prolongement de sa perfection, qu'il en est l'épanouissement définitif. Il nous suffira pour le prouver de rapprocher des textes de saint Thomas quelques pages de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix. Nous y joindrons des affirmations de sainte Catherine de Sienne qui tiennent le milieu entre ces deux espèces de documents et les relient aussi parfaitement que possible.

Avant tout il importe de préciser le sens du mot que nous employons. On pourrait dire que le mariage spirituel est déjà contracté entre Dieu et toute âme en état de grâce, car nous avons vu comment la charité les unit. La sainte Écriture a souvent comparé leurs liens à ceux qui rattachent l'épouse à l'époux, et tout péché est par elle qualifié d'adultère. Saint Paul disait aux Corinthiens : « J'ai conçu pour vous une jalousie de Dieu, car je vous ai fiancés à un époux unique pour vous présenter au Christ comme une vierge pure [2]. » Mais c'est dans le

1. IIa IIae, qu. 24, a. 9.
2. *II Corinth.*, XI, 2.

ciel seulement que le mariage sera consommé par une union consciente, perpétuelle et indissoluble. L'âme alors sentira l'action divine s'exercer en elle sans cesse et la surélever pour jamais jusqu'à la vision de Dieu face à face. A cette vision impossible de parvenir ici-bas. Pourtant l'âme peut arriver, même sur la terre, à jouir quasi constamment de son union avec Dieu, objet de son amour, à éprouver habituellement au principe de sa vie psychologique l'impulsion divine qui la prévient et la conduit. Dans cette union vécue, dans cette impulsion sentie, nous n'avons pas de peine à reconnaître, sous ses deux aspects, l'élément fondamental de tout état mystique. Mais la conscience de cette union d'amour, de cette participation à la vie de Dieu, est devenue maintenant d'une telle stabilité qu'on se trouve comme confirmé en grâce. Le salut éternel semble assuré. Peu importe s'il y a eu, pour symboliser l'entrée dans cet état, quelque cérémonie extraordinaire comme celle qui se déroula en faveur de sainte Catherine de Sienne par exemple. Apparition de Notre-Seigneur, échange d'anneaux, concerts angéliques : aucun de ces phénomènes ne fait partie du développement normal de la vie spirituelle. Mais à cet état d'âme lui-même, sommet de la perfection terrestre, nous réservons, après sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, le nom de mariage spirituel.

Alors, dit sainte Thérèse, l'âme se sent au plus intime de sa conscience dans la compagnie des trois personnes divines. « Vous croirez peut-être que cette âme est comme hors d'elle-même et dans un tel transport qu'elle ne peut s'occuper de rien. C'est le contraire : elle a beaucoup plus de facilité qu'auparavant pour s'employer à tout ce qui est du service de Dieu. Les occupations viennent-elles à cesser, elle se retrouve en cette agréable compagnie. Pourvu qu'elle ne soit pas infidèle à Dieu, jamais, à mon sens, il ne manquera de lui donner cette vue si claire de sa présence. De son côté elle a une grande confiance que Dieu, lui ayant accordé une telle grâce, ne permettra pas qu'elle la perde, et elle a raison de le penser. Cependant elle se comporte avec plus de circonspection que jamais afin de ne lui déplaire en rien. » Il n'est pas nécessaire de quitter ses occupations extérieures pour être attentif à la divine compagnie. « En

dépit des peines et des affaires l'essentiel de l'âme ne se meut jamais de ce cabinet intérieur » où Dieu réside[1]. « L'âme ou plutôt l'esprit de l'âme devient, selon qu'on en peut juger, une même chose avec Dieu... Peut-être est-ce là ce qu'entendait saint Paul lorsqu'il disait : Celui qui s'approche de Dieu, qui s'attache à Dieu, devient un même esprit avec lui[2], et voulait-il parler de ce sublime mariage qui suppose que le Seigneur s'est déjà approché de l'âme par l'union. Saint Paul dit aussi : *Mihi vivere Christus est, mori lucrum*[3]. L'âme, me semble-t-il, peut maintenant se servir de ces paroles, car c'est ici que le petit papillon expire, mais avec une indicible joie, parce que Jésus-Christ est devenu sa vie. Cette vérité est rendue plus claire encore avec le temps, par les effets ; car on reconnaît d'une manière évidente, par certaines aspirations secrètes, que c'est Dieu qui donne vie à notre âme. Et souvent ces aspirations sont si vives, qu'elles ne peuvent laisser place au moindre doute. L'âme, tout incapable qu'elle est de les exprimer, en a le sentiment très vif. Ces aspirations sont même si puissantes qu'elles produisent par moment des paroles de tendresse dont on ne peut se défendre, telles que celles-ci : O vie de ma vie ! ô soutien de mon être ! et d'autres de ce genre... De même qu'une personne qu'on plongerait soudain dans l'eau au moment où elle y songerait le moins, ne pourrait pas ne point le sentir, de même, et avec plus de certitude encore, l'âme perçoit les divines opérations dont je parle... Elle ne quitte point son centre, et rien ne lui enlève sa paix... Il ne faut pas croire que les puissances, les sens et les passions jouissent toujours de cette paix. L'âme, elle, n'en sort point ; mais dans ces appartements des sens, des puissances et des passions, il ne laisse pas d'y avoir des temps de combats, de peines, de souffrances, ce qui néanmoins ne lui enlève point sa paix. Du moins il en est ainsi d'ordinaire[4]. »

---

1. *Château*, septièmes demeures, ch. I.
2. *I Cor.*, VI, 17.
3. *Phil.*, I, 21.
4. *Château* sept. dem., ch. I.

Sainte Thérèse ajoute que dans cet état on ne commet plus de péché délibéré, même véniel [1]. Mais elle n'ose affirmer « qu'une fois gratifiée d'une telle faveur, l'âme est certaine de son salut et à l'abri de toute rechute... Toutes les fois, écrit-elle, que je dis que l'âme est en assurance, cela doit s'entendre aussi longtemps que la divine Majesté la tiendra dans sa main [2]. » Saint Jean de la Croix est plus catégorique. Parlant à son tour de « ce dernier épisode de la vie spirituelle », il écrit que « l'âme s'y transforme totalement en son Bien-Aimé. Par possession complète, les contractants s'y livrent l'un à l'autre, avec une certaine consommation de l'union d'amour ; et ainsi l'âme divinisée devient, pour autant que la vie terrestre le permet, Dieu par participation. A mon avis l'âme ne peut jamais être mise en possession de cet état sans se trouver en même temps confirmée en grâce, car de part et d'autre la fidélité devient inébranlable, et celle de Dieu se manifeste ainsi dans l'âme. De là vient que cet état est le plus élevé qui puisse exister en cette vie. D'après la sainte Écriture, par la consommation du mariage les contractants ne sont plus qu'une chair ; de même, par la consommation de l'union spirituelle entre l'âme et Dieu, deux natures sont un esprit et un amour. Saint Paul l'enseigne en faisant usage de la même comparaison et dit : « Celui qui s'attache au Seigneur est un seul esprit avec Lui [3] »... L'âme repose maintenant entre les bras de l'Époux divin, puisqu'elle est, de façon permanente, unie à lui en un intime embrassement spirituel d'une réalité absolue, qui la fait vivre de la vie même de Dieu. Elle peut dire avec saint Paul : « Si je vis, ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi [4]. »

« Dieu seul est devenu la joie de cette âme, elle n'a d'espérance qu'en lui, sa crainte l'a pour objet, et elle ne connaît que la tristesse de lui déplaire. Ses désirs et ses sollicitudes ne s'occupent plus que de Dieu. Toute la richesse de l'âme est ainsi consacrée

---

1. Ibid. ch. 4.
2. Ibid. ch. 2.
3. *I Cor.*, VI, 17.
4. *Gal.*, II, 20. — SAINT JEAN DE LA CROIX, *Cantique*, strophe XXII.

au service de Dieu et l'unité d'action préside si parfaitement à cet ensemble des facultés, que même leurs premiers mouvements ne peuvent agir autrement qu'en Dieu et par Dieu. L'entendement, la volonté, la mémoire, par élans spontanés, sont portés vers Dieu, et d'autre part, les sens, les désirs, les appétits, l'espérance, la joie et toute la richesse intérieure, subissent le même entraînement, sans que l'âme en ait en quelque sorte conscience. De là vient qu'elle agit très souvent pour Dieu et ne s'occupe que de Lui et de sa gloire, sans qu'elle s'en rende compte, sans y avoir songé effectivement. Son habitude de n'avoir que Dieu seul en vue lui est devenue si familière, qu'elle peut se passer d'attention, de sollicitude, et même de ces actes fervents auxquels elle recourait autrefois quand elle se disposait à faire quelque chose pour Dieu [1]. »

Le bienheureux Raymond de Capoue, après avoir raconté le mariage mystique de sainte Catherine de Sienne, parle comme saint Jean de la Croix : « Pour moi, dit-il, je pense que ces épousailles ont été la confirmation en grâce de Catherine [2] ». Il est remarquable que Notre-Seigneur introduisit sainte Thérèse dans le mariage spirituel par une parole toute semblable à celle qu'entendit la grande sainte dominicaine. On lit en effet dans le Château intérieur : Notre-Seigneur dit à cette âme « qu'il était temps qu'elle fît de ses intérêts à lui ses intérêts propres, et qu'il prendrait soin de ce qui la concernait [3] ». Et Catherine entendit ces mots : « Ma fille, pense à moi ; si tu le fais, je penserai sans cesse à toi ». « Écoutez maintenant, continue son biographe, comment notre vierge a compris cette parole. M'entretenant secrètement de cette révélation, la sainte me disait que le Seigneur lui avait ordonné de garder seulement le vouloir qui la portait vers Lui, d'exclure de son cœur toute autre préoccupation ; car tout souci d'elle-même, fût-ce de son salut spirituel, aurait pu mettre obstacle à son repos continu dans la pensée de Dieu. Le Maître avait ajouté : « Et Moi je

1. *Ibid.*, Strophe XXVIII.

2. *Vie de sainte Catherine de Sienne*, 1e partie, ch. XII (trad. Hugueny).

3. *Château*, 7e pl. dem., ch. II.

penserai à toi », comme s'il eût dit ouvertement : « Ne t'inquiète pas, ma fille, du salut de ton corps et de ton âme ; moi qui ai science et pouvoir, j'y penserai et j'y pourvoirai avec soin. Applique-toi seulement à penser à moi... » Notre seul souci doit être de penser comment nous pourrons plaire au Dieu auquel nous nous sommes donnés, et cela, non pas principalement en vue de la récompense, mais en vue de nous unir à Lui, d'une union d'amour qui sera d'autant plus grande que nous lui plairons davantage [1]. »

C'est à ce premier signe que l'on reconnaît les parfaits, dit le Père éternel à sainte Catherine dans le Dialogue. Leur amour pour Dieu est pur, libre, sans crainte de nulle souffrance, sans calcul de consolation ni de salaire. Tels les apôtres au sortir du Cénacle. « Rien ne peut ralentir leur course, ni les injures, ni les persécutions, ni les plaisirs que le monde leur offre et qu'il voudrait leur donner. Ils passent par-dessus tout cela, avec une force inébranlable, une persévérance que rien ne trouble, le cœur transformé par la charité, goûtant et savourant cette nourriture du salut des âmes, prêts à tout supporter pour elle. Voilà qui prouve, à n'en pouvoir douter, que l'âme aime son Dieu à la perfection et sans aucun intérêt... Aux très parfaits je fais la grâce de sentir que je ne suis jamais séparé d'eux, tandis que dans les autres je m'en vais et je reviens, non que je leur retire ma grâce, mais bien le sentiment de ma présence... Ces âmes plongées dans le brasier de ma charité, sans que rien ne demeure d'elles, en dehors de Moi, n'ayant plus aucune volonté propre, mais tout entières embrasées en Moi, qui donc pourrait les prendre et les retirer de Moi et de ma grâce, après qu'elles sont devenues une même chose avec Moi et Moi avec elles. Toujours elles me sentent en elles, jamais je ne leur dérobe le sentiment de ma présence. » Elles ne forment plus qu'un vœu : mourir pour voir la sainte Trinité. « Malheureux que je suis ! Qui me séparera de mon corps ? »... C'est de son corps auquel il était enchaîné que saint Paul se plaignait parce qu'il l'empêchait de me voir pour quelque temps encore. Jusqu'à l'heure de la

1. Bienheureux Raymond de Capoue, *Vie de sainte Catherine de Sienne*, Ie partie, ch. x.

mort son regard était arrêté et ne pouvait me contempler, moi la Trinité éternelle, dans la vision des Bienheureux immortels qui sans cesse rendent honneur et louange à mon nom. Il gémissait donc de se trouver parmi les mortels, qui toujours m'offensent, privé de ma vue, privé de me voir dans mon Essence [1]. »

A la suite de ces pages si vivantes des grands mystiques, plaçons les textes austères de saint Thomas, et si nous pénétrons jusqu'à la moelle nous serons frappés de leur concordance. Il nous apparaîtra clairement que les parfaits dont il parle sont en continuité avec les très parfaits dont nous entretenait tout à l'heure sainte Catherine, comme ces très parfaits eux-mêmes rejoignent incontestablement l'état de mariage spirituel que sainte Thérèse et saint Jean de la Croix se sont plu à décrire.

Les parfaits, dit saint Thomas, sont arrivés au terme que l'on peut atteindre ici-bas. Est-ce à dire que tout avancement leur soit interdit ? Non, ce n'est pas en ce sens-là que nous disons : Ils sont au terme et s'y reposent. Mais ils ne pensent plus qu'à l'union divine. Au contraire, bien que les commençants et les progressants cherchent aussi à s'unir à Dieu, ils conservent d'autres soucis qui prennent la plus grande part de leur attention. Il s'agit d'abord d'éviter le péché, c'est la préoccupation principale des commençants [2]. Si plus tard les tentations se font moins inquiétantes, il faut que l'âme en profite pour travailler à son perfectionnement moral ; d'ailleurs cette paix n'est pas tellement sûre qu'il ne faille se tenir en garde contre les entraînements au mal qui demeurent toujours à craindre. L'âme ressemble alors à ces ouvriers qui, tout en bâtissant Jérusalem, avaient le glaive à portée de la main pour se défendre contre les agresseurs [3]. Les instincts dépravés, les mauvaises habitudes ne disparaissent pas facilement. On trouve même des saints qui éprouvent de la difficulté pour pratiquer telle ou telle vertu [4].

1. Sainte Catherine de Sienne. *Dialogue*, ch. 74-79. (trad. Hurtaud).
2. IIa IIae, qu. 24, a. 9, ad 3.
3. Ibid., ad 2.
4. Ia IIae, qu. 65, a. 3, ad 3.

D'où vient cette misère persistante ? Ils ont pourtant la charité et les aptitudes surnaturelles qui s'ensuivent pour rendre possibles tous les actes vertueux. Oui, mais en leur accordant ce don, le Saint-Esprit n'a pas supprimé les mauvaises inclinations établies dans leur âme. A eux de faire effort, de répéter les actes bons pour que disparaissent toutes ces difficultés qui gênent le jeu normal des vertus infuses. Celles-ci, en dépit de leur nom latin d'*habitus*, qui pourrait nous donner le change, ne ressemblent donc pas aux habitudes naturelles que nos facultés acquièrent par l'exercice en faisant disparaître à mesure les dispositions contraires. Reçues sans travail de notre part dans nos facultés, elles ont ensuite à se conquérir celles-ci. Et c'est là que la lutte s'impose. Coûte que coûte il faut habituer notre nature à ces aptitudes surnaturelles [1].

Si l'on mène généreusement le bon combat, un jour doit arriver à la fin où cessent toutes les agitations passionnelles qui donnaient tant de souci. Certes les passions ne sont jamais anéanties. Mais leurs mouvements deviennent parfaitement réglés. Si par hasard elles ont encore quelques sursauts imprévus, elles ne parviennent pas à entraîner la raison, ni même à troubler notablement sa sérénité. L'âme est toute purifiée maintenant. Elle a déjà les vertus des bienheureux, cette prudence qui ne regarde que les choses divines, cette tempérance qui ne connaît plus les convoitises, cette force qui ignore même les frayeurs instinctives, cette justice qui s'associe pour toujours avec Dieu [2]. La charité a triomphé de tous les obstacles. Rien ne l'empêche de faire perpétuellement son acte essentiel : s'unir à Dieu, jouir de sa présence. Elle n'a qu'un désir, mourir pour le posséder pleinement [3].

Par le fait de ce désir intense qui ne la quitte pas, l'âme semble déjà confirmée en grâce [4]. Elle n'est pas absolument impeccable comme les bienheureux qui trouvent dans l'étreinte

1. Ia IIae, qu. 65, a. 3, ad 2.

2. Ia IIae, qu. 61, a. 5, corp. et ad 2. — *De Verit.*, qu. 26, a. 8, ad 2 ; *De Virt. card.*, qu. 1, a. 4, ad 7.

3. IIa IIae, qu. 24, a. 9.

4. *De Verit.*, qu. 24, a. 9, ad 1.

divine la satisfaction parfaite de leur appétit de bonheur et sont dès lors incapables de s'en détacher. Mais tel est désormais son penchant vers le bien qu'il lui devient très difficile de s'en écarter. La divine Providence peut même assurer certaines âmes qu'elle les soutiendra si puissamment dans les occasions dangereuses que jamais elles ne succomberont. Les apôtres reçurent à la Pentecôte ce privilège qui fit d'eux les dignes fondements de l'Église. Mais ce fut là un charisme extraordinaire. Voici du moins quel sera le sommet normal de la vie spirituelle : les vertus surnaturelles régneront parfaitement sur tous les instincts inférieurs, la volonté sera inclinée vers Dieu très fortement, et l'intelligence se trouvera établie dans une contemplation mystique que la ferveur de l'amour perpétuera. En ces conditions le péché est bien difficile. S'il reste possible néanmoins, c'est parce que la contemplation produite par les dons du Saint-Esprit ne saurait être tout à fait continuelle et qu'entre temps une passion est capable à la rigueur de se réveiller et de provoquer une chute. Bref, tant que l'on vit sur la terre on ne peut se voir absolument confirmé en grâce, pas plus que l'on ne peut être complètement parfait. Mais puisqu'il est permis cependant de dire d'une âme qu'elle est parfaite, rien n'empêche d'affirmer pareillement qu'elle est confirmée en grâce [1]. Ainsi parle saint Thomas.

Poussez tous les traits de ce tableau à leur maximum. Qu'y manque-t-il pour réaliser enfin l'état du mariage spirituel ? Il n'y manque rien vraiment, pas même le caractère de passivité que les mystiques se plaisent à mettre en relief. Saint Thomas y appuie moins. Il ne fait pas une description psychologique comme eux. Il se contente d'exposer les principes. Mais ne vient-il pas de parler des dons du Saint-Esprit, qui rendent compte, nous le savons, de la passivité que les mystiques expérimentent et qu'au surplus il ne faudrait pas exagérer ? D'ailleurs quand saint Thomas ne nomme pas expressément les dons, nous savons bien qu'il y pense. Vertus infuses, dons du Saint-Esprit sont l'accompagnement de la charité dans toute âme. L'activité

1 *De Verit.* qu. 24, a. 9, corp. et ad 2, ad 4.

des premières domine dans les débuts du progrès spirituel. Les fruits des seconds se font goûter davantage à mesure que l'âme avance. Le Saint-Esprit prolonge et récompense par ses dons l'effort des vertus humaines. Finalement l'âme ne fait plus guère que consentir à l'opération de la grâce qui la prévient sans cesse. Comme l'explique saint Jean de la Croix : « L'esprit de Dieu fait connaître à ces âmes ce qu'elles doivent savoir, leur rappelle ce dont elles ont à se souvenir,... leur fait oublier ce qui mérite de l'être, aimer ce qui est digne de leur amour, et ne rien aimer de ce qui ne se trouve pas en Dieu. Ainsi tous les premiers mouvements des puissances chez de telles âmes sont divins, et il ne faut pas s'étonner de ce que les mouvements et opérations de ces puissances soient tels, puisqu'ils sont transformés dans l'Être divin [1]. »

Saint Jean de la Croix et saint Thomas sont tout à fait d'accord et nous ne voyons pas de raison qui permette de ramener l'œuvre du premier à du pur mysticisme et la théologie du second à de la simple doctrine ascétique. L'un et l'autre embrassent pareillement toute la vie spirituelle.

Pour saint Thomas le terme est l'épanouissement parfait de la charité dans une union à Dieu dont on jouit quasi continuellement et où l'on est fixé d'une façon définitive [2]. Tout le reste y achemine, aussi bien l'effort vertueux que les grâces de purification qui opèrent par les dons du Saint-Esprit [3].

Pour saint Jean de la Croix l'état des parfaits, c'est la voie unitive ou le mariage spirituel. Auparavant il n'y a que des étapes préparatoires. Celles-ci sont décrites sous deux aspects différents dans *la Montée du Carmel* et dans *la Nuit obscure*. Le premier de ces ouvrages apprend à l'âme ce qu'elle doit faire pour atteindre l'union divine ; le second, comment il lui faut accepter les épreuves purificatrices que Dieu lui envoie à cette fin.

Et quand l'âme sera toute possédée par Dieu, toute transformée par sa grâce, alors elle sera dans la disposition qui con-

---

1. *Montée du Carmel*, l. III, ch. I. — Cf. *Vive flamme*, strophe I, vers 3.

2. IIa IIae, qu. 24, a. 9.

3. IIa IIae, qu. 8, a. 7.

vient pour recevoir la lumière de gloire dès l'instant de sa mort. Aussitôt elle verra Dieu.

« Ceux qui ont ce bonheur sont peu nombreux [1] », dit saint Jean de la Croix. Mais ils n'en sont pas moins dans l'ordre, dans la voie normale. Car le Purgatoire se présente comme un lieu de supplice où l'on n'est retenu que par sa faute. Dans ce séjour de transition le désir ardent que Dieu inspire au trépassé de le voir face à face s'attaque comme un feu terrible à son âme encore repliée sur elle-même, attachée aux créatures, souillée des restes de ses péchés. Il la redresse, la purifie peu à peu dans la souffrance, la rend enfin conforme à l'idée créatrice et digne de la vision béatifique [2]. Mais cette étape douloureuse s'accomplit sans aucun mérite pour l'âme. Le temps du mérite est fini depuis la mort. C'est donc auparavant, c'est pendant l'épreuve terrestre que nous sommes obligés d'aimer Dieu de toutes nos forces, selon le précepte du Maître. Nous devons dès ici-bas réussir à extirper de notre cœur toute affection désordonnée, et réduire notre amour-propre à l'état de mort. Il est vrai, l'âme a beau faire, elle est ordinairement incapable d'atteindre ce résultat sans que Dieu intervienne plus ou moins tôt par des mortifications supérieures dont il garde le secret et dont il prend l'initiative. Mais aussi il se doit d'y pourvoir. Une sorte de purgatoire mystique vient alors achever l'œuvre commencée en nous par la discipline ascétique. Telle est bien la loi providentielle, et on la trouve parfaitement appliquée chez les saints.

Insistons quelque peu sur ces *purifications passives*. Le Saint-Esprit se charge lui-même par des lumières très pénétrantes de montrer à l'âme la vanité de toutes choses. Au vif dégoût des créatures s'ajoute en elle un besoin insatiable de Dieu qui semble s'éloigner à mesure qu'elle le poursuit. « De temps en temps, écrit sainte Thérèse, je me souvenais de ce que disait saint Paul, qu'il était crucifié au monde... Il se passe alors dans l'âme quelque chose de semblable : il ne lui vient de consolation ni du ciel où elle n'habite pas encore, ni de la terre, à laquelle elle ne tient plus, et d'où elle ne veut pas en recevoir ; elle

1. *La Nuit obscure*, l. II, ch. 20.
2. SAINTE CATHERINE DE GÊNES, *Traité du Purgatoire*.

est vraiment comme crucifiée entre le ciel et la terre, en proie à la souffrance, sans recevoir de soulagement ni d'un côté ni de l'autre. Du côté du ciel, il est vrai, lui vient cette admirable connaissance de Dieu, dont j'ai parlé, et qui dépasse de bien loin tous nos désirs ; mais une telle vue de Dieu accroît encore son tourment au lieu de le diminuer, parce qu'elle enflamme encore davantage son désir de le posséder. Telle est, quelquefois, l'intensité de la souffrance, qu'elle lui fait perdre le sentiment ; à la vérité ce dernier effet dure peu. Ce sont comme les suprêmes angoisses du trépas ; mais il y a dans cette agonie de la souffrance un si grand bonheur que je ne sais à quoi le comparer. C'est un martyre ineffable à la fois de douleurs et de délices. Bien loin de vouloir chercher le moindre adoucissement dans tout ce que la terre lui offrait auparavant d'agréable, l'âme n'en peut soutenir la vue, et le repousse loin de soi avec un souverain dégoût. Elle connaît bien qu'elle ne veut que son Dieu, mais elle n'aime rien de particulier en lui, et elle ne sait point ce qu'elle aime... Ses puissances sont ici suspendues par la peine comme elles le sont par le plaisir dans l'union et le ravissement... Il ne faut pas oublier que les transports de cette peine me sont venus après toutes les grâces apportées avant celles-ci et après toutes celles dont ce livre contiendra le récit, [donc avant d'entrer dans l'état de mariage spirituel]... Comme presque chaque nouvelle faveur que je reçois me cause des craintes jusqu'à ce que Notre-Seigneur me rassure, celle dont je parle me donnait aussi dans les commencements certaines alarmes. Mais le divin Maître me dit de ne pas craindre et de plus estimer cette grâce que toutes celles qu'il m'avait faites : l'âme se purifiait dans cette peine, elle y était travaillée et purifiée comme l'or dans le creuset, afin que la main divine pût mieux étendre sur elle l'émail de ses dons ; enfin elle endurait là les peines qu'elle aurait endurées dans le purgatoire [1]. »

Sainte Catherine de Gênes dit aussi : « Cette forme purgative que je vois dans les âmes du purgatoire, je la sens en mon âme surtout depuis deux ans, et chaque jour je la sens et je la

1. *Vie par elle-même*, ch. XX.

vois plus clairement... Mon esprit est devenu étranger à toutes les choses, même spirituelles, qui pourraient le nourrir, telles que la joie, la consolation, la délectation... Il a en soi l'instinct de rejeter tout ce qui peut faire obstacle à sa perfection ; et il agit en cela avec tant de cruauté, qu'il permettrait, pour ainsi dire, qu'on le mît en enfer pour arriver à son but. Il va donc, détruisant toutes les choses dont l'homme intérieur se pourrait délecter, et il les attaque si sensiblement que le moindre atome d'imperfection ne peut passer sans être vu et exécré... L'homme qui se laisse tuer plutôt que d'offenser Dieu sent la mort et en éprouve de la douleur. Mais la lumière divine lui donne un zèle qui lui fait plus apprécier l'honneur de Dieu que la mort corporelle ; il en est de même de l'âme qui connaît les dispositions de Dieu, elle les met bien au-dessus de tous les tourments intérieurs et extérieurs qui peuvent exister, quelque terribles qu'ils soient ; car le Seigneur, par lequel se fait cette œuvre, surpasse tout ce qu'on peut sentir et imaginer. Il en advient que l'occupation, pour petite qu'elle soit, que Dieu donne de lui à cette âme, la tient tellement appliquée à la Majesté suprême, qu'elle ne saurait faire cas d'autre chose [1]... »

Il est d'autres lumières dont les effets sont plus douloureux encore et qui purifient à fond. Saint Jean de la Croix les a décrites, et sainte Rose de Lima les a expérimentées d'une façon exceptionnelle. L'âme voit son indignité, sa misère profonde. Elle a l'impression poignante d'être réprouvée. Soutenue par Dieu néanmoins, elle continue de chercher à lui plaire, mais tout en se demandant anxieusement si elle y réussit. Au milieu de ces angoisses l'amour se dégage de tout motif intéressé pour ne s'attacher qu'à l'amabilité de Dieu considéré en lui-même. « Une âme ainsi traitée, dit saint Jean de la Croix, évite le lieu d'expiation de l'autre vie ou ne s'y arrête guère ; et une heure de cette souffrance au cours de la vie est bien plus efficace que plusieurs heures de purification après la mort [2]. » Sainte Rose de Lima fut pendant quinze ans réduite chaque jour durant

1. Sainte Catherine de Gênes, *Traité du Purgatoire*, ch. XVII.

2. *La Nuit obscure*, l. II, ch. VI.

une heure et plus à cette mystérieuse agonie. Enfin elle reçut l'assurance qu'elle irait au ciel sans passer par le Purgatoire [1].

Mais ces cas ne sont-ils pas très rares ? Oui sans doute. Ces purifications de « la nuit de l'esprit » sont rares, et rares par là même le mariage spirituel et la haute perfection où elles aboutissent. Pourtant c'est l'idéal proposé par Dieu. A ne considérer que le désir divin, l'âme devrait parvenir sur la terre à ce résultat. Mais presque toujours des obstacles l'arrêtent en chemin. Le plus souvent c'est le manque de courage et de docilité aux inspirations du Saint-Esprit : les meilleurs marchandent plus ou moins avec la grâce. D'ailleurs, que de gens sont affligés d'un tempérament par trop défavorable, se trouvent dans un milieu qui se prête mal à la réussite, ou manquent d'une direction appropriée ! Enfin la vie peut s'achever avant le laps de temps nécessaire à une âme, même généreuse et bien dirigée, pour arriver à l'établissement complet de la perfection. Surtout le mystère de la prédestination enveloppe la vocation à l'état d'union transformante comme l'appel à la simple justification. Il y a des appelés qui ne sont pas élus. Mais élus ou non, tous étaient appelés pourtant, d'une façon éloignée sinon prochaine. Et, Dieu merci, on rencontre sur notre terre, parmi de nombreux justes qui vivent dans la grâce de Dieu, plusieurs qui goûtent aux états mystiques, et quelques privilégiés qui atteignent jusqu'au mariage spirituel. Ceux-ci sont les parfaits élus. Douce mort que la leur ! Écoutons saint Jean de la Croix nous le dire : « La mort des âmes arrivées à cet état, bien qu'en tout semblable à celle des autres au point de vue naturel, en diffère beaucoup par la cause et le mode. Les autres mourront de maladie ou de vieillesse, celles-ci succomberont aussi à quelque mal ou à l'âge, mais ce qui arrachera l'âme au corps, ce sera uniquement un élan, une union d'amour beaucoup plus ardente que celle des élans antérieurs [2]. »

Ainsi l'extase s'achève dans le ciel où l'âme complètement revenue à Dieu se trouve fixée pour jamais.

---

1. Sa Vie, dans l'*Année Dominicaine*, août, t. II, p. 965 et 978.

2. *La Vive flamme d'amour*, 1re strophe, vers VI.

§ II. — « QUELQUEFOIS, DIT SAINT THOMAS[1], LA CONTEMPLATION PRODUITE PAR LES DONS D'INTELLIGENCE OU DE SAGESSE A POUR CONSÉQUENCE D'ARRACHER L'AME AUX OPÉRATIONS DES SENS » : C'EST L'EXTASE CORPORELLE.

Durant que la vie spirituelle s'élevait progressivement vers l'état d'union transformante, il a pu se produire des phénomènes corporels d'insensibilité, de contracture, etc., qui frappent beaucoup le vulgaire, et auxquels on fait une trop large place dans les biographies des saints. N'est-ce pas même à ces phénomènes que l'on réserve couramment le nom d'extases ? Notre travail serait par trop incomplet si nous ne demandions à saint Thomas l'interprétation de ces faits extraordinaires.

Pour les décrire au préalable nous nous adresserons à sainte Thérèse. Nul sur ce point ne l'a surpassée en précision. Il se peut que partant de son propre état elle ait trop généralisé. Du moins nombre d'auteurs qui se sont inspirés d'elle ont cru que tous les cas devaient correspondre parfaitement au sien sous peine de se voir refuser le nom de mystiques. Et c'est là, croyons-nous, l'une des causes principales de la divergence qui s'affirme parmi les théologiens. Les uns admettent que la vie mystique s'offre à tous et que l'état d'union transformante est le terme où devrait parvenir le progrès spirituel. Ils citent en leur faveur les auteurs anciens, et saint Jean de la Croix lui-même. D'autres, qui sont presque tous postérieurs à sainte Thérèse, prétendent au contraire qu'il y a bifurcation dans le chemin de la perfection. Deux voies différentes, l'une ascétique et l'autre mystique, peuvent progresser indéfiniment vers Dieu, et la voie mystique, pour laquelle il faudrait une vocation spéciale, serait uniquement celle qui vérifie tous les traits de la description thérésienne.

Mais qu'on nous permette quelques remarques. Pour nous en tenir à l'union transformante ou mariage spirituel dont il a été question plus haut, sainte Thérèse ne parle pas du tout de cet

1. *De Verit.*, qu. 10, a. 11, sed contra.

état en ses premiers ouvrages. Pourquoi ? Simplement parce qu'à cette date elle ne l'avait pas encore expérimenté. Y étant arrivée plus tard, elle le dépeint dans le *Château intérieur*, son œuvre dernière. Voici comme elle débute : « La première fois que cette grâce est accordée à l'âme, Notre-Seigneur, dans une vision imaginative, veut bien se montrer à elle dans sa très sainte humanité... » Elle ajoute qu'elle le vit elle-même « tel qu'il était après sa résurrection » et qu'il se montre sans doute à d'autres sous une forme différente [1]. Ce qu'elle ne dit pas, c'est que nulle vision imaginative ne fait partie essentielle du mariage spirituel. Il en est de même pour la vision intellectuelle de la sainte Trinité malgré ces paroles de la sainte : « Une fois que l'âme est introduite dans cette demeure, les trois personnes de la très sainte Trinité, dans une vision intellectuelle, se découvrent à elle [1]... » Saint Jean de la Croix, qui a savamment traité du mariage spirituel, ne nous dit point qu'une telle vision soit liée à cet état [2].

Ainsi pour tout le reste. Sainte Thérèse a reçu au cours de sa vie beaucoup de grâces charismatiques. Et de plus, même les grâces d'ordre sanctifiant ont eu chez elle des conséquences extérieures qui tiennent en grande partie à son tempérament personnel. Pour cette double raison on aurait tort de vouloir retrouver tels quels les mêmes phénomènes chez tous les mytiques.

Ne perdons pas de vue ces remarques en lisant le récit, d'ailleurs si parfait, qu'elle nous donne de ses extases. Nous lui laissons la parole :

« Tandis que l'âme cherche ainsi son Dieu, elle se sent, avec un plaisir très vif et plein de suavité, défaillir presque tout entière. La respiration manque, les forces physiques font défaut, en sorte qu'on ne peut même remuer les mains qu'avec bien de la peine. Les yeux se ferment sans qu'on veuille les fermer, et si on les tient ouverts, on ne voit presque rien. Veut-on lire, on ne parvient pas à rassembler les lettres, et c'est à peine si on les distingue clairement. On voit bien qu'elles sont là, mais,

1. *Château*, sept. dem., ch. 1.
2. R. P. Poulain, S. J. *Des grâces d'oraison*, ch. XIX, n° 15.

l'esprit ne prêtant plus son concours, on se trouve, quoi qu'on fasse, hors d'état de lire. On entend, mais on ne comprend pas ce qu'on entend. Ainsi les sens ne sont à l'âme d'aucune utilité ; ils entravent plutôt sa jouissance et lui nuisent au lieu de la servir. Parler devient impossible : on n'arrive pas à former intérieurement un seul mot, et quant à l'articuler, le plus violent effort n'en donne pas le moyen. C'est que toutes les forces extérieures défaillent ; mais celles de l'âme s'en accroissent d'autant, afin de la rendre capable de jouir de sa béatitude... Dans les commencements, il est vrai, alors que cette oraison dure peu — du moins il en était ainsi pour moi — les signes extérieurs et la perte des sens sont moins marqués [1]...

« Je voudrais pouvoir expliquer, avec le secours de Dieu, la différence qui existe entre l'union et le ravissement. Ravissement, élévation, vol de l'esprit, enlèvement, c'est tout un, et ces différents noms n'expriment qu'une même chose qu'on appelle aussi extase. Le ravissement l'emporte de beaucoup sur l'union, il produit des effets bien supérieurs et a beaucoup d'autres opérations qui lui sont propres. L'union, à le bien prendre, c'est le ravissement à son degré initial et moyen, et même à son degré élevé, *si l'on considère les effets intérieurs*. Mais comme les faveurs énoncées plus haut constituent le ravissement à son degré le plus sublime, elles opèrent à la fois à l'intérieur et à l'extérieur...

« Durant ces ravissements l'âme semble ne plus animer le corps. On s'aperçoit fort bien que la chaleur naturelle se retire et que le corps se refroidit progressivement, mais avec une suavité et un plaisir indicibles. Ici, nul moyen de résister. Dans l'union, nous trouvant sur notre propre terrain, nous le pouvons encore : à vrai dire, c'est difficile et il faut bien de l'effort, mais enfin, on en a presque toujours le pouvoir. Dans le ravissement, c'est la plupart du temps tout à fait impossible. Très souvent en effet, sans réflexion préalable, sans nulle coopération personnelle, vous vous trouvez saisi par un mouvement d'une force et d'une impétuosité inouïes. Vous voyez, vous sentez cette nuée

1. *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, ch. XVIII

s'élever en haut, ou, si vous le voulez, cet aigle puissant vous emporter sur ses ailes.

« Je le répète, on sent, on voit qu'on est emporté, mais on ne sait où l'on va. Malgré le plaisir qu'on éprouve, la faiblesse naturelle, dans les commencements, cause un sentiment de frayeur... Il m'arrive quelquefois de perdre presque entièrement le pouls ; c'est du moins ce qu'assurent les sœurs qui m'approchent alors, et qui se rendent mieux compte maintenant de mon état. J'ai aussi les bras tout grands ouverts, et les mains tellement inertes que parfois je ne parviens pas à les joindre. Il m'en reste jusqu'au lendemain une douleur très vive dans les poignets et dans tous les membres ; on dirait qu'on me les a disloqués... Souvent mon corps me semblait devenu léger au point de n'avoir plus de pesanteur ; parfois j'en arrivais à ne plus sentir, en quelque sorte, mes pieds toucher le sol. Dans le temps même du ravissement, le corps souvent est comme mort et dans une totale impuissance ; il reste dans la position où il a été surpris, debout ou assis, les mains ouvertes ou fermées. Il est rare qu'on perde la connaissance. Cependant il m'est arrivé quelquefois de la perdre tout à fait ; mais je le répète, ce n'est que rarement et pour peu de temps. D'ordinaire la connaissance que l'on garde n'est pas bien nette ; néanmoins dans cette impuissance où l'on se trouve à l'égard des objets extérieurs, on ne laisse pas de saisir et d'entendre comme de loin. Je ne veux pas dire que l'on saisisse et que l'on entende quand le ravissement est à son plus haut point — j'appelle le plus haut point celui où les puissances sont suspendues *par suite de leur étroite union avec Dieu*, — car alors à mon avis, on ne voit, on n'entend, on ne sent plus... Vous me direz, mon père : comment alors le ravissement se prolonge-t-il parfois de longues heures ? Voici ce que l'expérience m'en a appris... La jouissance a des intervalles. A diverses reprises, l'âme se plonge en Dieu, ou pour mieux dire, Dieu la plonge en lui, et après l'avoir gardée ainsi quelque temps, il ne retient que la volonté. L'agitation propre aux deux autres puissances peut se comparer, ce me semble, à celle de l'ombre portée par l'aiguille des horloges solaires, laquelle ne s'arrête jamais. Cependant lorsqu'il plaît au Soleil de justice

de fixer les deux puissances, il sait bien les arrêter, et c'est là ce que je dis être de courte durée[1]... Lorsque Dieu a conduit une âme jusque-là, il lui découvre peu à peu de très hauts secrets. C'est durant l'extase qu'ont lieu les révélations véritables, les faveurs et les visions sublimes[2]. »

Ne négligeons rien de cette riche description. Mais surtout classons bien dans notre esprit les divers phénomènes dont parle sainte Thérèse. D'abord il faut soigneusement remarquer quelques passages que nous avons soulignés à dessein : « Les puissances sont suspendues *par suite de leur étroite union avec Dieu* », et encore : « l'union, à le bien prendre, c'est le ravissement à son degré initial et moyen et même à son degré élevé, *si l'on considère les effets intérieurs*[3]. » Or ce sont bien les effets intérieurs qui importent surtout. L'union de l'âme à Dieu est l'essentiel à tous les degrés de la vie mystique. Cette union va croissant en intensité depuis les anxiétés de l'âme à la recherche de Dieu dans la *nuit des sens* jusqu'à la transformation de l'âme en Dieu dans le *mariage spirituel*. Sainte Thérèse a détaillé les degrés intermédiaires qui relient ces deux points extrêmes. Il y en a trois principaux. C'est premièrement la *quiétude*, où l'union à Dieu n'est pas assez intense encore pour empêcher les distractions. Mais le progès s'accentue, et voici qu'intérieurement on se trouve tout absorbé en Dieu : cette deuxième phase mérite très spécialement le qualificatif d'*union*, et c'est l'union ainsi entendue que la sainte mettait tout à l'heure au-dessous de l'extase. Au troisième degré, celui de *l'extase*, l'union divine devient tellement forte que toutes les communications des sens avec le dehors sont interrompues ou à peu près : de même on ne peut plus faire de mouvements. Insensibilité et raideur musculaire, ce sont les deux phénomènes principaux qui apparaissent extérieurement. Ces accidents ne semblent provenir d'aucune maladie, ni d'aucune altération des organes, puisqu'ils cessent avec l'expérience mystique. Pendant cet évanouissement extérieur l'extatique ne perd pas conscience de ce qui se passe en lui, si bien qu'il peut

1. *Vie*, ch. XX.
2. *Vie*, ch. XXI, à la fin.
3. *Vie*, ch. XX, cité plus haut.

le raconter ensuite. Son cœur veille toujours. « L'âme restée seule avec son Dieu, qu'a-t-elle à faire, dit sainte Thérèse, sinon de l'aimer ? [1] » Mais si « parfois la volonté seule demeure unie [2] », souvent aussi l'intelligence est illuminée de clarté. « En cet état, affirme la sainte, l'on n'est pas privé de toute sensation intérieure et extérieure, comme il arrive dans un évanouissement ou une pâmoison. Ce que je sais très bien, c'est que l'âme n'a jamais été aussi éveillée pour les choses de Dieu, qu'elle n'a jamais eu autant de lumière ni autant de connaissance de sa Majesté... Lorsque, dans cette suspension, le Seigneur juge à propos de découvrir à l'âme quelques secrets, de lui montrer par exemple certaines choses du ciel, ou de lui accorder des visions imaginatives, elle peut ensuite les rapporter : ces choses demeurent tellement gravées dans sa mémoire, que jamais elles ne s'en effacent. Mais s'agit-il de visions intellectuelles, elle n'est pas toujours en état de les faire connaître. C'est qu'il y en a parfois de si sublimes, que, sans doute, il ne convient pas que des mortels vivant encore sur la terre en aient une connaissance qui aille jusqu'à pouvoir les exprimer. Cependant il est beaucoup de ces visions intellectuelles que l'âme, lorsqu'elle a repris l'usage de ses sens, est en état de rapporter [3]. »

On le voit : sainte Thérèse met bien à part cette fausse extase qu'elle eut à combattre en certaines de ses filles et qui n'est qu'un simple évanouissement. Restent deux sortes d'extases qu'elle a connues ensemble et qu'elle ne distingue pas de façon très expresse [4]. La distinction est importante cependant, et saint Thomas n'a pas manqué de la faire. Il existe des extases conséquentes à un état d'union mystique très intense, et des ravissements antécédents que Dieu produit pour accorder à l'âme des visions

1. *Vie*, ch. XIX.

2. *Vie* ch. XX.

3. *Château*, sixièmes demeures, ch. IV.

4. Dans le château, sainte Thérèse dit pourtant, à propos des cinquièmes demeures (état d'union), que « la plupart (de ses carmélites) y entrent, mais que par ailleurs, « certaines des particularités qui s'y rencontrent sont le fait d'un petit nombre. » (ch. I). Elle distingue aussi diverses sortes de suspension des puissances : l'une exceptionnelle et subite, et l'autre qui va croissant à partir de la quiétude (ch. III, p. 152 et 157 trad. des Carmélites).

extraordinaires. Ceux-ci sont d'ordre charismatique, celles-là ne le sont pas. Saint Thomas nous a dit en quoi consistent les uns et les autres.

C'est un fait d'expérience que notre attention est incapable de se fixer en même temps sur plusieurs objets. Nous ne pouvons considérer fortement une idée, contempler ardemment un être aimé, sans nous abstraire plus ou moins de tout le reste. La raison en est que nos facultés diverses poussent leurs racines dans la profondeur d'une même âme et que l'activité de cette âme est limitée. Elle ne peut bien s'exercer que dans une direction unique, et si elle concentre le meilleur de son application sur l'acte d'une faculté, elle se relâche forcément quant aux autres. Il peut même arriver que l'application de la pensée à un objet soit tellement intense, que l'on ne voie ni n'entende plus rien d'autre. C'est la distraction des savants ou des cœurs passionnés [1].

Saint Thomas en a donné bien des exemples au cours de sa vie. Voici une anecdote particulièrement savoureuse. Un cardinal, attiré par le grand renom de notre Docteur, était venu le voir un jour. Thomas, appelé pendant qu'il étudiait, se présenta, encore si absorbé par ses réflexions qu'il ne salua même pas l'éminent visiteur. Soudain sa figure s'illumina : « J'ai trouvé ! » s'écria-t-il. Le cardinal, tout désappointé, regardait avec commisération ce pauvre religieux. Mais un archevêque, qui avait été disciple de Thomas, l'avertit de ne pas s'y tromper. « Le Maître a souvent de ces distractions », dit-il, et pour le ramener à lui, il le tira très fort par sa chape. Thomas, pareil à quelqu'un qui sort d'un profond sommeil, reconnut alors le cardinal et lui demanda pardon [2].

Cette distraction des sens, suite d'une grande concentration intérieure, est un commencement d'extase. Jusqu'où peut-elle aller par le jeu des seules forces naturelles ? Est-elle capable de réaliser chez des sujets sains ces phénomènes d'insensibilité et de rigidité musculaire dont nous avons parlé ?

Les biographes de saint Thomas nous racontent encore les

1. Ia IIae, qu. 37, a. 1. — qu. 28, a. 3. — IIa IIae, qu. 173, a. 3, ad 2 : « Propter vehementiam intentionis sequitur alienatio a sensibus. »

2. Guill. de Tocco, *Vita sancti Thomæ*, ch. VII, § 44.

faits suivants qui répondent peut-être à ces questions. Un jour que les médecins devaient soumettre sa jambe au feu, il se fit avertir de leur arrivée et se livra à une méditation si profonde qu'il ne s'aperçut pas de l'opération. Un autre jour que dans sa cellule il dictait un exposé du mystère de la Trinité, la chandelle qu'il tenait à la main se consuma entre ses doigts sans qu'il y prît garde. Chaque fois qu'on devait le saigner, il veillait au préalable à s'abstraire de ses sens par la contemplation, et ainsi l'on n'avait plus de difficulté à lui ouvrir la veine. Autrement il était excessivement sensible à la douleur [1].

Mais parce que ces exemples sont empruntés à la vie d'un saint on doutera peut-être que de tels phénomènes soient uniquement *naturels*. Peu nous importe d'ailleurs. Car dans la contemplation surnaturelle qui fait l'objet de notre étude la grâce intervient pour provoquer un amour d'une ferveur incomparable et fixer l'attention avec une force *surhumaine*. Et sainte Thérèse a longuement décrit ce qui lui arrivait au plus fort de l'union mystique.

Ce n'est pas tout d'un coup, sans transition, que l'on tombe en cette extase. Celle-ci se trouve déjà à l'état d'ébauche, dès les premiers recueillements de la quiétude. On y éprouve une gêne sensible pour produire d'autres actes que celui de la simple contemplation et de l'union à Dieu auquel on est passivement porté. On a de la peine à y ajouter des réflexions tant soit peu compliquées. La lecture, les prières vocales longues et variées deviennent très difficiles. Nous parlons surtout des lectures et prières faites à voix basse, car si l'on élève la voix, si le corps accomplit divers mouvements, tous ces efforts empêchent l'âme de s'absorber fortement en Dieu. Une part d'attention est ainsi récupérée, mais aux dépens de l'union mystique. C'est pourquoi les saints n'éprouvaient pas de grandes difficultés à poursuivre la célébration de la messe. De même si l'on s'applique à des œuvres extérieures elles font peu à peu sortir de la quiétude et accaparent pour leur propre compte toutes les forces de la conscience.

---

1. GUILL. DE THOCO, *ibid.*, ch. VIII, § 48

C'est toujours le même principe. Les puissances de l'homme sont limitées. Son âme perd en activité sensible et en mouvement corporel ce qu'elle doit donner à l'union divine ; et réciproquement, lorsque dans les débuts l'union divine n'est pas si véhémente que l'on ne puisse s'en dégager, elle diminue dans la mesure où l'on s'occupe d'autre chose.

Nous n'avons expliqué encore que les extases qui sont la conséquence de la contemplation mystique. Restent les ravissements proprement dits, *raptus*. Sainte Thérèse en eut beaucoup et en parle même plus souvent que des extases.

Entre ces deux mots, qu'elle-même prend souvent l'un pour l'autre, il y a cependant une nuance que saint Thomas a parfaitement remarquée. L'extase désigne plus spécialement la défaillance corporelle consécutive à une forte application de l'âme. Le ravissement implique une idée de violence : Dieu tire l'âme à lui, hors des sens, pour lui communiquer quelque vision [1]. Il est vrai que Dieu peut profiter d'une extase déjà produite par une contemplation intense, comme aussi du sommeil lui-même, pour envoyer cette vision [2]. Car en ces états où l'âme est dégagée des sens extérieurs et toute recueillie intérieurement, elle est plus apte, dit saint Thomas, à recevoir l'impression des esprits supérieurs et plus docile à leur action [3].

Ainsi c'est en songe que l'ange du Seigneur apparaissait à saint Joseph et lui transmettait les ordres de Dieu ; c'est aussi pendant le sommeil que saint Paul, à Troas, eut la vision d'un Macédonien qui lui disait : « Viens à notre secours. »

Comme exemple de vision accordée à l'âme qu'une contemplation véhémente a mise en extase, saint Thomas cite le cas de saint Pierre sur la terrasse du Cénacle. « Tandis qu'il priait,

---

1. IIa IIae, qu. 175, a. 1 ; a. 2, ad 1

2. IIa II, qu. 173, a. 3. : « Tabs tamen alienatio a sensibus non fit in prophetis cum aliquâ inordinatione naturæ (sicut in arreptitiis vel in furiosis) sed per aliquam causam ordinatam, vel naturalem, sicut per somnum, vel spiritualem, sicut per contemplationis vehementiam..., vel virtute divinâ rapiente... »

3. II *Gent.*, c. 84

il tomba en extase, et il vit le ciel ouvert et quelque chose en descendre... »

Au contraire, pour avoir ses visions, Ezéchiel fut ravi par la puissance divine. « La main du Seigneur se posa sur lui [1]. »

Quelle que soit la façon dont s'est produite l'aliénation des sens extérieurs, saint Thomas estime qu'elle est nécessaire au préalable pour *les visions imaginatives*. Les facultés de l'homme, préoccupées des choses extérieures, ne pourraient suffisamment s'appliquer aux représentations offertes intérieurement [2]. Elles seraient même portées à confondre les unes et les autres [3]. Il n'est pas nécessaire d'ailleurs que l'aliénation soit toujours tellement parfaite que l'on ne perçoive plus rien du tout avec ses sens [4].

Mais l'âme est si bien éclairée de Dieu au sujet de ces visions imaginatives qu'elle ne les prend pas pour des réalités extérieures, ainsi que le font d'ordinaire les gens endormis ; et surtout la lumière divine lui fait porter un jugement sûr, tandis que normalement les hommes dont l'esprit est coupé de toute relation avec le dehors se mettent à divaguer [5].

En effet c'est dans le monde sensible que se trouvent les premiers principes de notre connaissance naturelle, et c'est au contact du réel que nous jugeons avec le plus de perfection. Aussi comme les raisons mises en avant pour la vision imaginative ns portent pas quand il s'agit de *visions intellectuelles*, il est plus normal que Dieu donne celles-ci sans extase [6].

Parfois cependant Dieu dégage l'âme des sens extérieurs et de l'imagination elle-même pour lui donner des représentations spirituelles qui la feront comprendre à la manière des esprits

---

1. IIa IIae, qu. 173, a. 3. — cf. *Act.* x, 9 ; *Ezech.* I, 3.

2. *De Verit.*, qu. 12, a. 9 : « Cujus ratio est, quia vis imaginaria dum quis utitur sensibus, principaliter intenta est his quæ per sensus accipiuntur ; unde non potest esse quod intentio ejus principaliter transferatur ad ea quæ aliunde accipiuntur nisi quando homo est a sensu abstractus. »

3. IIa, IIae, qu. 173, a. 3 : « ut talis apparitio phantasmatum non referatur ad ea quæ exterius sentiuntur. »

4. Ibid

5. *De Verit.*, qu. 12, a. 9, corp. et ad 2 in contrarium.

6. IIa IIae, qu. 173, a. 3

purs. Telle fut, de l'avis de saint Thomas, le cas du premier homme lorsque Dieu le jeta dans ce profond sommeil dont parle la Genèse [1].

S'il est question de *voir l'essence divine* elle-même — privilège dont bénéficièrent Moïse et saint Paul, — alors cette abstraction complète devient vraiment nécessaire, car ce n'est pas trop pour un tel objet de toute l'application de l'âme, et il ne faut pas que les sens ni l'imagination viennent l'en détourner [2]. L'âme peut d'ailleurs rester unie au corps et continuer les fonctions vitales qui s'accomplissent en nous inconsciemment [3].

Sur tous ces phénomènes extraordinaires nous passons vite, et nous n'insisterons pas davantage. A l'extrême opposé des visions extatiques qui s'ajoutent gratuitement à la contemplation, nous trouvons les *extases morbides* qui en font déchoir. « Il se rencontre des personnes, dit sainte Thérèse, qui, à la suite de beaucoup d'austérités, d'oraisons, et de veilles, ou simplement par débilité de tempérament, ne peuvent goûter une consolation intérieure sans que leur nature en soit subjuguée. Éprouvant un certain plaisir intérieur, en même temps qu'une faiblesse, une défaillance physique, — spécialement si elles entrent dans ce qu'on appelle sommeil spirituel, grâce qui dépasse un peu celle dont j'ai parlé, [la quiétude], — elles confondent le plaisir avec la défaillance et se laissent entièrement absorber par celle-ci. Plus elles s'abandonnent, plus l'absorption augmente, parce que la nature s'affaiblit de plus en plus. Et elles prennent cela pour un ravissement. Moi je l'appelle un hébètement, et je dis que ces personnes ne font alors que perdre leur temps et détruire leur santé. J'en connais une qui restait parfois huit heures en cet état, sans perdre le sentiment et sans en avoir aucun de Dieu. Avec du sommeil, de la nourriture et moins d'austérités, tout disparut, car il s'était trouvé quelqu'un pour comprendre d'où cela venait. Mais jusque-là le confesseur, avec

1. *De Verit.*, qu. 13, a. 2, ad 9

2. IIa IIae qu. 175, a. 4.

3. Ibid., a. 5.

d'autres encore, y était trompé, et cette personne l'était la première, car elle n'avait pas l'intention d'en imposer. Qu'on sache bien ceci. Quand Dieu est vraiment l'auteur de ce qui se passe dans l'âme, il y a, il est vrai, défaillance intérieure et extérieure, mais l'âme reste forte et elle goûte une joie très vive de se voir si près de Dieu. En outre, cet effet, loin de se prolonger, ne dure que très peu de temps[1]... » Ce « très peu de temps » demanderait des explications. Toujours sainte Thérèse juge d'après son expérience, et elle veut parler de l'extase à son maximum. Mais il faut retenir de ses affirmations que la facilité avec laquelle on défaille et la longue durée de cet évanouissement ne font pas la valeur de l'extase mystique. Ce qui lui donne du prix, et la distingue des états morbides, léthargie, catalepsie, névrose, auxquels elle ressemble plus ou moins par le dehors et dont les vrais contemplatifs eux-mêmes ne sont pas exempts, c'est la richesse de vie intérieure qu'elle suppose. Tandis que dans les accidents pathologiques l'âme reste privée de connaissance, ou du moins subit un engourdissement considérable de ses facultés mentales, le contemplatif voit au contraire son intelligence s'agrandir dans une intuition sur Dieu auquel sa volonté adhère très fortement. De cette union mystique il garde ensuite le souvenir. Mais surtout il en manifeste la fécondité par la haute tenue de sa vie. Loin d'être déprimé par ses extases, il en sort avec un esprit éclairé, un caractère plus affermi, et un niveau moral qui ne cesse de monter. Songeons à l'énergie supérieure dont témoignent sainte Thérèse, sainte Catherine de Sienne, et tant d'autres extatiques. Les moindres d'entre eux se font au moins remarquer par de grandes vertus et par un admirable désintéressement. « L'âme ne désire plus que la volonté de Dieu, dit sainte Thérèse... Désormais elle ne veut rien posséder en propre : à Notre-Seigneur de disposer de tout dans l'intérêt de sa gloire et pour son bon plaisir. Oui, c'est bien ainsi que les choses se passent quand les ravissements sont véritables, et ce sont là les effets, les avantages qu'ils laissent après eux. S'il en était autrement, je douterais beaucoup qu'ils vinssent de Dieu, je craindrais plutôt que

---

1. *Château*. quatrièmes dem., ch. III.

ce ne fussent de ces accès de rage dont parle saint Vincent [1]. »

La défaillance corporelle prise à part n'est donc qu'une misère ; c'est une faiblesse morbide dont il faut travailler à se guérir quand elle vient d'un état de santé particulièrement mauvais ; et c'est une faiblesse commune à l'humanité, que l'on doit supporter patiemment, lorsque l'union mystique qui la produit en vaut la peine, ou que l'aliénation des sens est nécessaire pour permettre une vision. Oui, la raison principale des extases, des ravissements eux-mêmes, saint Thomas la trouve dans l'infirmité de l'homme. Les forces de son âme sont limitées, et durant la vie terrestre le corps n'est pas assez soumis à l'esprit [2].

Dans l'autre monde, quand l'esprit régnera parfaitement sur le corps ressuscité, les élus garderont l'usage de leurs sens et pourront converser les uns avec les autres tout en jouissant de la vision divine [3]. Dès ici-bas Notre-Seigneur avait ce privilège. Ses facultés ne s'influençaient ni ne s'entravaient. Chacune produisait son acte librement et avec plénitude. C'est pourquoi il pouvait voir Dieu tout en gardant le plein usage de ses sens, et souffrir cruellement dans ses membres sans perdre la céleste béatitude [4].

D'ailleurs les mystiques qui continuent à progresser sont peu à peu délivrés des défaillances extatiques. Saint Jean de la Croix en fait expressément la remarque : « La partie sensitive de l'âme est faible, impropre aux fortes émotions de l'esprit, et c'est pourquoi, à raison de l'action spirituelle sur les sens, les avancés souffrent dans la partie sensitive de nombreuses faiblesses, des accidents physiques et par là des fatigues d'esprit. Le sage nous en avertit : le corps, sujet à la corruption, appesantit l'âme [5]. De là vient aussi que les communications faites à ces âmes ne peuvent avoir l'intensité, la force ni la spiritualité requise pour

1. *Vie*, ch. XX. — cf. SAINT VINCENT FERRIER *Traité de la vie spirituelle*, ch. XII et XIV.

2. *De Verit.*, qu. 13, a. 3.

3. Ibid., ad 1.

4. Ibid., ad 3 ; qu. 10, a. 11, ad 3.

5. *Sap.*, IX, 15.

l'union divine avec Dieu, vu que la faiblesse, la corruption et la sensualité y prennent part[1]. » Pour comprendre toute la portée de ces derniers mots, il faut se reporter à un autre passage de la *Nuit obscure* : « La partie supérieure, ou l'esprit, se meut et se récrée dans le goût de Dieu, tandis que la partie inférieure, qui est sensuelle, se meut aussi selon son attrait vers la sensualité. Il lui est impossible de suivre une autre voie, ne connaissant que celle-là, ce qui fait que cette partie prend ce qui lui est propre, et c'est la basse délectation sensuelle. Il arrive ainsi que l'âme se trouve élevée en oraison avec Dieu selon l'esprit, et qu'au même moment selon les sens elle éprouve à son vif regret et passivement des rebellions et mouvements d'actes sensuels[2]. » Les personnes de complexion très délicate qui auraient à souffrir de pareilles faiblesses s'en verront guéries, dit saint Jean de la Crois, par la purification propre à la nuit obscure. Il en est de même plus tard pour « les ravissements, extases, secousses du corps... qui se produisent quand les communications ne sont pas purement spirituelles. Lorsque l'esprit seul les reçoit, comme c'est le cas chez les parfaits qui ont passé par la purification de la seconde nuit, il n'est plus question de ravissements ni de tourments physiques[3]. »

Sainte Thérèse en fit l'expérience. « Une fois arrivée là [dans le mariage spirituel], l'âme n'a plus de ravissements, ou, si elle en a, ce qui est très rare, ce ne sont plus de ces soulèvements et de ces vols de l'esprit comme ceux dont j'ai parlé. En outre, cela ne lui arrive presque jamais en public, chose qui lui était fort ordinaire. Les objets même les plus capables d'exciter sa dévotion ne produisent plus en elle pareil effet ; tandis qu'auparavant il suffisait pour cela de la vue d'une dévote image, des premières paroles d'un sermon, du son d'un instrument de musique. Le pauvre petit papillon vivait, en telle anxiété, que tout, en quelque sorte, l'effrayait et lui faisait prendre son vol. Soit qu'il ait trouvé son repos, soit que l'âme, ayant vu tant de merveilles

1. *Nuit obscure*, l. II, ch. I.

2. *Nuit obscure*, l. I, ch. IV. — SAINTE THÉRÈSE fait allusion à des accidents du même genre dans deux lettres à son frère Laurent, 17 janvier et 10 février 1577

3. *Nuit obscure*, l. II, ch. I.

dans cette dernière Demeure, ne s'étonne plus de rien, soit qu'elle ait perdu le sentiment de sa solitude depuis qu'elle jouit d'une si divine compagnie, soit pour quelque autre cause que j'ignore, toujours est-il, mes sœurs, que du moment où le Seigneur lui découvre les merveilles de cette Demeure et lui en ouvre l'entrée, elle perd cette grande faiblesse qui lui est si pénible, et dont rien n'avait pu la délivrer. Peut-être cela vient-il de ce que le Seigneur l'a fortifiée, dilatée et rendue capable de ses opérations. Peut-être aussi voulait-il auparavant rendre publiques les grâces dont il la favorisait en secret, et cela pour des fins connues de lui, car ses jugements dépassent tout ce que notre esprit peut concevoir ici-bas [1]. »

A partir de ce moment l'âme mène à la fois comme deux vies : la vie ordinaire des sens qui ne s'interrompt plus, et une vie avec Dieu plus réelle et plus intense que l'autre. L'union mystique persévère sans contrarier l'activité extérieure. Au contraire elle l'aide beaucoup et en multiplie la fécondité. Ce sont les beaux jours de l'apostolat. La charité envers le prochain peut s'épanouir merveilleusement.

Telle vécut toujours la Sainte Vierge. Il n'y avait rien en elle qui ne fût pur dès l'aube de son existence. Tout était parfaitement ordonné sous l'empire de l'amour de Dieu. Aussi ne voyons-nous point qu'elle ait jamais eu à passer par ces extases et ces ravissements. Au dehors, elle mena la vie simple des femmes de sa condition, et quand Jésus commença d'étonner le monde, les gens de Nazareth se scandalisèrent en disant : « Mais n'est-ce pas le fils de Marie ? [2] »

Ajoutons que chez des personnes d'un tempérament très équilibré, et que Dieu ne ravit pas pour leur donner des visions, il peut se faire que la crise extatique soit réduite à un minimum qui n'attire guère l'attention des spectateurs.

En tout cas retenons bien que ces phénomènes extérieurement observables et d'ailleurs si complexes, ces accidents qui varient d'un tempérament à l'autre et qui semblent pouvoir

---

1. *Château*, sept. dem., ch. III.

2. *Marc*, VI, 3.

être classés médicalement dans des groupes divers, ne sont en réalité que le contre-coup, sur des organismes très différents, d'un état spirituel qu'ils ne caractérisent pas, dont ils ne sont que la conséquence et l'accessoire. De même que certaines maladies arrivent aux adolescents lors du passage de l'enfance à l'âge mûr, les extases corporelles ne sont aussi qu'une crise de croissance dans le développement de la vie mystique. S'il est bon de grandir physiquement et de se parfaire spirituellement, les extases comme les maladies qui surviennent en ces conjonctures ne sont pas un honneur, mais une rançon. Pénétrons-nous bien de cette vérité. Seule l'union à Dieu, cette extase intérieure que nous avons étudiée d'abord et qui s'épanouit en l'état que saint François de Sales appelle « l'extase de l'œuvre et de la vie »[1], seule l'extase de « ceux qui ne vivent plus à eux-mêmes mais à celui qui est mort et ressuscité pour eux » a une valeur réelle. « Quand doncques on voit une personne qui, en l'oraison, a des ravissements par lesquels elle sort et monte au-dessus de soy-mesme en Dieu, et néantmoins n'a point d'extase en sa vie, c'est-à-dire, ne fait point une vie relevée et attachée à Dieu par abnégation des convoitises mondaines et mortification des volontez et inclinations naturelles; par une intérieure douceur, simplicité, humilité et surtout par une continuelle charité ; croyez, Théotime, que tous ces ravissements sont grandement douteux et périlleux : ce sont ravissements propres à faire admirer les hommes, mais non pas à les sanctifier. Car quel bien peut avoir une âme d'estre ravie à Dieu par l'oraison, si en sa conversation et en sa vie elle est ravie des affections terrestres, basses et naturelles? Estre au-dessus de soy-mesme en l'oraison, et au-dessous de soy en la vie et opération ; estre angélique en la méditation, et bestial en la conversation, c'est clocher de part et d'autre..., et en somme, c'est une vraye marque que tels ravissements et telles extases ne sont que des amusemens et tromperie du malin esprit. Bienheureux sont ceux qui vivent une vie surhumaine, extatique, relevée au-dessus d'eux-mesmes quoyqu'ils ne soyent point ravis au-dessus d'eux-mesmes en l'oraison. Plusieurs

1. *Traité de l'Amour de Dieu*, l. VII, ch. VI et ss.

saincts sont au ciel, qui jamais ne furent en extase et ravissement de contemplation. Car combien de martyrs et de grands saincts et sainctes voyons-nous en l'histoire n'avoir jamais eu en l'oraison autre privilège que celuy de la dévotion et de la ferveur ? Mais il n'y eut jamais sainct qui n'ait eu l'extase et le ravissement de la vie et de l'opération se surmontant soy-mesme et ses inclinations naturelles[1]. »

1. *Traité de l'Amour de Dieu*, l. VII, ch. VII.

# TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS . . . . . V

CHAPITRE PREMIER

L'HOTE DIVIN

§ I. — Dieu demeure en nous comme source immédiate de tout notre être . . . . . 2
§ II. — Dieu réside surtout au principe de notre charité, et l'on attribue cette présence au Saint-Esprit par appropriation . . . . 6
§ III. — La sainte Trinité habite vraiment en nous parce qu'elle est l'objet même que notre charité atteint immédiatement et embrasse dans son élan d'amour . . . . . 14
§ IV. — Pour nous, tant que nous vivons ici-bas, l'Hôte divin demeure enveloppé de ténèbres . . . . . 22

CHAPITRE II

LES DONS DU SAINT-ESPRIT

§ I. — Les origines de la croyance aux dons du Saint-Esprit . . 31
§ II. — Les dons du Saint-Esprit sont dans notre âme comme des souplesses permanentes qui nous permettent d'appeler, d'accueillir aisément et de suivre avec facilité les instincts divins qui nous viennent en aide transitoirement . . . . . 40
§ III. — Les dons d'intelligence, de science et de sagesse collaborent, chacun diversement, à la contemplation mystique . . . . . 54

CHAPITRE III

L'ASCENSION DE L'AME VERS LA CONTEMPLATION

§ I. — Toute âme chrétienne peut aspirer à la contemplation mystique . . . . . 65
§ II. — Il faut, pour se disposer à la vie contemplative, pratiquer d'abord les vertus morales . . . . . 71
§ III. — L'exercice de la méditation religieuse nous achemine directement vers la contemplation de Dieu . . . . . 75
§ IV. — L'effort d'intuition sur la vérité divine met peu à peu l'intelligence en état de recevoir la contemplation mystique . . 83
§ V. — C'est la charité qui conduit et mène à bonne fin tout le travail préparatoire à la contemplation . . . . . 90
§ VI. — Le Saint-Esprit accorde la contemplation mystique . . 97

CHAPITRE IV

L'ÉLÉMENT FONDAMENTAL DE L'ÉTAT MYSTIQUE

§ I. — D'après les confidences des mystiques, l'élément fondamental de leur contemplation consiste dans un mouvement passif d'amour

pour Dieu qui aboutit d'ordinaire à un certain sentiment de sa présence . . . . . 108
§ II. — Comment s'opère dans l'âme le mouvement passif d'amour qui constitue l'élément fondamental de l'état mystique. . . 129
§ III. — Comment la passivité de l'amour divin apparaît dans notre conscience de façon à constituer l'état mystique . . . . . 149

## CHAPITRE V

### A L'ÉCOLE DU MAITRE INTÉRIEUR

§ I. — L'amour que nous avons pour Dieu nous stimule à le mieux connaître . . . . . 165
§ II. — Quand le cœur est pur et tourné vers Dieu, il purifie l'esprit et l'adapte à la contemplation . . . . . 169
§ III. — La volonté aimante se joint à l'intelligence pour la faire adhérer à la vérité divine, ou du moins pour corroborer cette adhésion . . . . . 175
§ IV. — La vie de charité donne à l'âme des expériences originales et profondes qui complètent sa connaissance spéculative des mystères divins . . . . . 179
§ V. — L'Esprit-Saint, qui habite en nous sous les espèces de la charité, prolonge l'action de celle-ci et renforce ses inspirations . . 186
§ VI. — L'instinct du Saint-Esprit s'épanouit d'abord dans les intuitions du don d'intelligence. . . . . 199
§ VII. — Par le don de science le Saint-Esprit nous accorde une juste appréciation des personnes et des choses de ce monde . . 204
§ VIII. — La sagesse des enfants de Dieu . . . . . 211

## CHAPITRE VI

### L'INTUITION OBSCURE DE DIEU

§ I. — Les mystiques nous affirment qu'ils ont de Dieu une intuition très réelle mais obscure . . . . . 225
§ II. — Saint Thomas explique comment les dons du Saint-Esprit nous élèvent à une intuition négative de Dieu . . . . . 238
§ III. — L'intuition négative de Dieu s'opère par la purification passive des images et des formes spirituelles . . . . . 245
§ IV. — L'intuition négative de Dieu s'achève dans la jouissance de la foi vive et bien assurée qui est un fruit du Saint-Esprit et l'avant-goût de la vision céleste . . . . . 266

## CHAPITRE VII

### L'EXTASE

§ I. — La charité nous tire peu à peu hors de nous-mêmes pour nous donner à Dieu et nous transformer en lui : c'est l'extase spirituelle . . . . . 275
§ II. — « Quelquefois, dit saint Thomas, la contemplation produite par les dons d'intelligence ou de sagesse a pour conséquence d'arracher l'âme aux opérations des sens. » C'est l'extase corporelle. . 294

IMP. DESCLÉE, DE BROUWER & Cie, LILLE (Part-Dieu) — 5.189.

B 765 .T54 J564 1923 SMC

Joret, Ferdinand
Donatien, 1883-1937.
La Contemplation
mystique d'apres Saint
AWQ-8145 (awsk)